

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Ambiente y Sustentabilidad

Maestría de Investigación en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo

Alcances y limitaciones del diálogo de saberes

Entre conocimiento indígena y conocimiento moderno en la etnobiología para la elaboración de planes manejo y conservación de bosques

Daniela Estefanía Escobar Serrano

Tutora: Melissa Moreano Venegas

Quito, 2024

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Daniela Estefanía Escobar Serrano, autora del trabajo intitulado “Alcances y limitaciones del diálogo de saberes: Entre conocimiento indígena y conocimiento moderno en la etnobiología para la elaboración de planes manejo y conservación de bosques”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

19 de diciembre de 2024

Firma: _____

Resumen

Este trabajo identifica la dinámica del diálogo de saberes desde la perspectiva de la etnobiología como una corriente de pensamiento transdisciplinar, desde una visión crítica hacia la ciencia occidental hegemónica y el papel de los conocimientos tradicionales/indígenas dentro de esta corriente. Para ello, construyó un marco teórico desde un análisis epistemológico de la producción de conocimiento desde corrientes como el colonialismo del saber y el pensamiento abismal; y cómo el diálogo de saberes nace como vía de intercambio entre el saber producido desde occidente y aquel producido desde las comunidades llamadas tradicionales e indígenas. También, analizó las publicaciones científicas sobre investigaciones etnobiológicas realizadas en Ecuador, donde se observó una clara tendencia a una producción de conocimientos desde la colonialidad del saber, donde los conocimientos tradicionales/indígenas son subordinados a las normas y procesos de la ciencia occidental. Esto es evidente en revistas indexadas y aquellas de alto impacto, que marcan las directrices para “visibilizar” los conocimientos tradicionales/indígenas, al mismo tiempo que no proporcionan el espacio para coautorías con personas de las comunidades donde se realiza el estudio. Por el contrario, revistas científicas no indexadas como *Cinchonia*, contiene más del 40 % de publicaciones en coautorías de comunidades indígenas. Finalmente, se realizó un análisis de un caso específico de diálogo de saberes relacionado al BVP-CEPLOA entre la Universidad Central del Ecuador y CEPLOA. En este escenario, entre la academia y la comunidad, hubo un espacio de cooperación donde, mediante metodologías de la etnobiología, se logró la creación de un bosque protector bajo la iniciativa de la comunidad y un plan de manejo que contenía perspectivas de la cosmovisión y cultura kichwa de CEPLOA. No obstante, las condiciones coloniales del sistema, tanto institucional académico como gubernamental, hacen que este diálogo de saberes mantenga aún una dinámica vertical de arriba hacia abajo. En este sentido, la tesis concluye que, para que haya un diálogo de saberes en la etnobiología en favor de la justicia social y ecológica, este debe descolonizar el actual proceso hegemónico de producción de conocimiento.

Palabras clave: diálogo de saberes, etnobiología, colonialidad del saber, pensamiento abismal

A todxs quienes hacemos ciencia desde el SUR.

Agradecimientos

A mi madre, por ser la mujer que siempre me ha apoyado en el camino que he trazado seguir.

A Melissa Moreano, mi tutora de tesis, maestra y compañera, quien me ha enseñado a no conformarme con un dogma escrito, sino a cuestionarlos y marcar una brecha para generar una “ciencia” más justa.

A lxs compañerxs de la Comunidad de CEPLOA, Israel Tanguila, María Isabel Tanguila, Eliseo López y Moisés Chimbo por abrirme las puertas para contar su historia y brindarme la oportunidad mostrar sus luchas y los que hacen ciencia desde territorio.

A Iván Jácome-Negrete y a Silvana Gallegos, por su total apoyo en el desarrollo de esta tesis, y por mostrarme otra cara de las ciencias biológicas, aquella “guerrillera” que comprende la etnobiología.

Tabla de contenidos

Figuras y tablas	13
Abreviaturas.....	15
Glosario	17
Introducción.....	19
Capítulo primero: Perspectiva teórica de la construcción del conocimiento tradicional y occidental y sus implicaciones en el desarrollo de diálogo de saberes en la etnobiología	25
Capítulo segundo: Análisis bibliométrico de la interacción entre el conocimiento tradicional y occidental a través de las publicaciones científicas sobre etnobiología en el Ecuador.....	49
Capítulo tercero: El Bosque y Vegetación Protector “CEPLOA” (BVP-CEPLOA), un esfuerzo de colaboración conjunta entre la Universidad Central del Ecuador y la comunidad etnoecológica Pablo López del Oglán alto “CEPLOA”, localizada en la provincia de Pastaza	71
Conclusiones.....	87
Obras citadas.....	91
Anexos.....	101

Figuras y tablas

Figura 1. Número de publicaciones en las principales revistas etnobiológicas indexadas y no indexadas para el Ecuador en el periodo de 2006 al 2021.....	54
Figura 2. Cantidad de publicaciones etnobiológicas en el Ecuador en el periodo entre 2006 y 2021 en revistas indexadas y no indexadas	55
Figura 3. Porcentaje de autores y co-autores por Institución/Universidad/Comunidad Indígena en publicaciones etnobiológicas en revistas indexadas y no indexadas en el Ecuador entre 2006 y 2021	58
Figura 4. Colaboración internacional dentro de los primeros autores en los estudios etnobiológicos en el Ecuador en las principales revistas alto impacto y no indexadas entre 2006 al 2021	59
Figura 5. Colaboración internacional dentro de los coautores en los estudios etnobiológicos en el Ecuador en las principales revistas alto impacto y no indexadas entre 2006 al 2021	59
Figura 6. Porcentaje de la colaboración internacional en los estudios etnobiológicos en el Ecuador y su relación con el cuartil correspondiente a revistas indexadas y no indexadas.	61
Figura 7. Mapa de interacciones de las publicaciones etnobiológicas en el Ecuador entre el periodo 2006-2021, tomando el país de origen de las publicaciones	62
Figura 8. Mapa de interacciones de las publicaciones etnobotánicas en el Ecuador entre el periodo 2006-2021, tomando el país de origen de las publicaciones	63
Figura 9. Mapa de dispersión de las publicaciones etnobiológicas y etnobotánicas en el Ecuador entre el periodo 2006-2021, tomando la cantidad de publicaciones por revista	64
Figura 10. Mapa ubicación del Bosque y Vegetación Protector CEPLOA, dentro del cantón Arajuno en la provincia de Pastaza y sus aledaños.....	74
Figura 11. Mapa de flujo de los principales componentes para la zonificación del BVP CEPLOA en el Plan de Manejo 2023	81
Figura 12. Mapa de la situación del bosque y vegetación protector CEPLOA. Zonificación y conservación en relación a la amenaza de la explotación	83

Figura 13. Temas clave para consolidar un dialogo de saberes desde el estado, la universidad y las comunidades desde tres escalas diferentes: Institución, proyectos y academia 84

Tabla 1. Cantidad de publicaciones en las principales revistas etnobiológicas indexadas y no indexadas a Scopus en el Ecuador en el periodo de 2006-2021 en las diferentes ramas de la etnobiología 54

Tabla 2. Presencia de autores extranjeros, nacionales y de comunidades indígenas del Ecuador en las publicaciones de las principales revistas etnobiológicas indexadas y no indexadas en Scopus 57

Abreviaturas

ACIA	Asociación de Comunidades Indígenas de Arajuno
BM	Banco Mundial
BVP-CEPLOA	Bosque y Vegetación Protector CEPLOA
CDB	Convenio para la Diversidad Biológica
CEPLOA	Comunidad Etnoecológica Pablo López de Oglán Alto
CI	Conocimiento Indígena
CIC	Consejo Internacional para la Ciencia
CODENPE	Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CT	Conocimiento Tradicional
FMI	Fondo Monetario Internacional
IK	Indigenous Knowledge
INBio	Instituto Nacional de Biodiversidad
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
OPIP	Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza
OTAN	Organización del Tratado del Atlántico Norte
SOLAE	Sociedad Latinoamericana de Etnobiología
TEK	Traditional Ecological Knowledge
TK	Traditional Knowledge
UCE	Universidad Central del Ecuador
UNESCO-ICSU	Consejo Internacional de Uniones Científicas

Glosario

Sacha Runa Yachay. conocimiento ancestral colectivo intergeneracional desarrollado por los miembros de las comunidades para el control y manejo del territorio, los ecosistemas y la biodiversidad (Jácome-Negrete 2021).

Sumak Kawsay. principio rector que regula la vida en armonía entre las familias y la naturaleza, con la práctica cotidiana de la solidaridad y reciprocidad (Jácome-Negrete 2021)

Sumak Allpa. paisajes, ecosistemas, hábitat y biodiversidad del territorio en su mayor grado de conservación biológica, incluyendo la existencia de sitios sagrados de alto valor espiritual, donde las familias desarrollan y recrean las diferentes formas productivas (Jácome-Negrete 2021).

Sumak Allpa Mama. guarda equivalencia con la palabra territorio, entendido como aquel espacio vital, esencial, ancestral que constituye una unidad geográfica que brinda el sustento de la economía, sociedad y cultura de las familias de una comunidad o de un conjunto de comunidades afines (Jácome-Negrete 2021).

Kachikuna. corresponde a todos los saladeros del territorio como sitios sagrados (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023).

Bioprospección. es todo aquello que cubre cualquier tipo de investigación, recopilación y utilización de recursos biológicos y genéticos, con el fin de utilizarlos como objetos y/o sujetos de mercado dándoles un valor económico (Bravo 1997)

Biopiratería. es el acto básico y violento de apropiarse de “materiales” biológicos y genéticos sin consentimiento informado de las personas de las comunidades en las cuales residen estos, sin respetar la legislación presente del país y sin acuerdos de reparto de beneficios, como se menciona en el Convenio de Diversidad Biológica de Naciones Unidas (CDB) (Dutfield 2005)

Yachack. Palabra *kichwa* que significa sabio. El *yachak* es el chamán andino, es cual es considerado como médico sacerdotal o especialista religioso dotado de capacidad para establecer una comunicación efectiva y real entre este y otros mundos (Caiza et al. 2019).

Introducción

Amenazas inminentes como el cambio climático y la deforestación, unidas al crecimiento económico acelerado como efecto del capitalismo global, han comprometido el estado y la preservación de la naturaleza. Junto a ello, surge una preocupación por conservar la biodiversidad existente, no solo desde una perspectiva de la diversidad biológica sino también de la diversidad cultural. Cuando se piensa en biodiversidad, se tiene a separar la diversidad biológica ligada netamente a la “naturaleza” y los seres humanos. Sin embargo, se ha demostrado que en espacios donde existe una alta biodiversidad, también existe una mayor concentración de diversidad cultural de pueblos y nacionalidades indígenas, haciéndolas “recíprocamente dependientes y geográficamente coterráneas” (Toledo y Barrera Bassols 2008, 53). Por lo tanto, las estrategias de conservación, que tradicionalmente se centraban en la preservación de las formas de vida no humana a través de estudios científicos, han incursionado en una nueva forma de desarrollar estas estrategias donde se pueda integrar tanto el saber científico como el saber tradicional, el cual proviene de los campesinos e indígenas que se encuentran estrechamente relacionados con el bosque que se quiere conservar (Argueta Villamar 1997; Toledo y Barrera Bassols 2008; Argueta Villamar, Corona-M, y Moreno Fuentes 2012).

No obstante, esta particular forma de conocimiento, que integra tanto el conocimiento científico como el tradicional, puede encontrarse atravesada por situaciones de poder, que incluso construyen una visión “hegemónica de la biodiversidad” donde un tipo de conocimiento manifestado desde un Norte geopolítico puede ejercer una situación de dominación frente a *otro* conocimiento (Cajigas 2007). Históricamente se puede situar esta condición de dominación, en Latinoamérica, a partir del “descubrimiento” de Colón y el “Nuevo mundo” (Garcés 2007). A partir de este evento se inició un proceso de adoctrinamiento, donde el pensamiento moderno y la colonialidad del saber se priorizaban en el desarrollo del conocimiento científico en los países periféricos (Quijano 2007). Lo cual, repercutió en las construcciones de pensamiento creando “monoculturas” de conocimiento, replicables y reproducibles a nivel global (Agostino 2008).

Las formas de producir conocimiento científico puede contribuir a la desigualdad que se ha venido manteniendo entre los países de la periferia con respecto al centro (De

Sousa Santos 2010)¹, ya que el conocimiento científico mantiene una base desde el pensamiento moderno-eurocéntrico, donde el saber científico es la *única verdad universal y válida*, mientras que otros conocimientos son invisibilizados y subordinados al saber dominante. Los conocimientos invisibilizados usualmente corresponden a saberes originarios campesinos, indígenas o tradicionales, los cuales fueron relegados a formas folclóricas y netamente culturales durante mucho tiempo, pero son, paradójicamente, los que mantienen un rol importante en la comprensión y protección de la naturaleza (Garcés 2007; Quijano 2007; De Sousa Santos 2010).

Estos debates no han sido del todo extraños al ámbito de la conservación biológica. En 1992 tras la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, a través del Convenio para la Diversidad Biológica (CDB), se reconoció firmemente el papel del conocimiento indígena en la conservación de la biodiversidad. Sin embargo, Ulloa (2012, 21-2) evidencia la participación y “reconocimiento” del saber indígena, dentro de estos espacios como relegados; incluso, sin autoridad dentro de las discusiones y tomas de decisiones sobre las estrategias climáticas y ambientales sobre sus territorios.

los pueblos y mujeres indígenas son representados de una nueva manera, pero bajo las mismas dos imágenes [...] (necesitado o bárbaro) y sus territorios (soluciones a los problemas ambientales, espacios para la apropiación) lo cual implica intervención, sin embargo, a pesar de ser dueños de sus territorios y bosques son excluidos de la participación en los escenarios de toma de decisiones sobre lo ambiental

El Ecuador se ha caracterizado por su alta diversidad, tanto biológica como cultural. Según la Confederación de Nacionalidad Indígenas del Ecuador (CONAIE), dentro del territorio ecuatoriano habitan 14 nacionalidades, y alrededor de 20 pueblos indígenas. Cada uno de estos pueblos y nacionalidad mantienen sus respectivas cosmovisiones, tradiciones, lenguas y conocimientos correspondiente a cada territorio (Jácome-Negrete 2021; DDHH Ecuador 2022). Cada pueblo y nacionalidad indígena, desde su historia y cosmovisión. Por ejemplo, en el libro de Plantas Útiles del Ecuador se recopiló la información de 5172 especies que han sido identificadas y utilizadas por los pueblos indígenas en el Ecuador durante generaciones. Entre los usos y propiedades que tienen estas plantas, se determinó que el 60 % (aproximadamente más de 3000 especies)

¹ Es importante mencionar que, si bien dentro este trabajo de disertación existe referencias por parte de Boaventura de Sousa Santos en relación con ciertos conceptos teóricos que abordan el dialogo de saberes desde un enfoque de las epistemologías del sur, quisiera expresar mi total rechazo a las prácticas de violencia epistémica y de género que sufrieron las compañeras quienes estuvieron involucradas en estas dinámicas machistas por parte del autor.

tienen usos medicinales, 55 % son de uso para construcción, 30 % para la alimentación o comestibles y en un 20 % son empleadas para prácticas rituales (de la Torre et al. 2008).

El conocimiento de las plantas medicinales, su identificación, usos materiales y espiritualidad, se han venido comprometiendo con el tiempo por diferentes factores como la pérdida del saber herbolario medicinal por parte de las nuevas generaciones, ya que, este conocimiento se ha reproducido a través de la transmisión oral de generación en generación. Lamentablemente las poblaciones más jóvenes dentro de las comunidades indígenas han ido perdiendo el interés en aprender acerca de las plantas medicinales, y esto también va de la mano con la pérdida de la lengua nativa. Por lo tanto, quienes son guardianes de este conocimiento muchas veces son una o dos personas que son los sabios o “shamanes” o “yachaks”² de la comunidad, que son personas de mayor edad (Weckmüller et al. 2019). Existen otras amenazas como: la cercanía a asentamientos urbanos y carreteras dentro de territorios ancestrales; la deforestación que degradan el hábitat y ponen en peligro la supervivencia de las especies; acceso a centros de salud³; la bioprospección y biopiratería, lo que ha provocado no solo la transformación a una naturaleza cuantificable.

De acuerdo con Bravo (1997), Dutfield (2005) y Ribeiro (2015), la “bioprospección” es todo aquello que cubre cualquier tipo de investigación, recopilación y utilización de recursos biológicos y genéticos, con el fin de utilizarlos como objetos y/o sujetos de mercado dándoles un valor económico. De alguna manera, la bioprospección se le considera la vía “legal”, ya que se han construido ciertos protocolos para el uso de material vivo y su mercantilización, además del régimen de la generación de patentes y derechos de autor, lo cual permite este tipo de actividad. Sin embargo, la validación de este mecanismo puede dar pie a la biopiratería. La diferencia es que la “biopiratería” no se manejan bajo estos protocolos ni legislaciones, tan solo es el acto básico y violento de apropiarse de “materiales” biológicos y genéticos sin consentimiento informado de las personas de las comunidades en las cuales residen estos, sin respetar la legislación presente del país y sin acuerdos de reparto de beneficios, como se menciona en el Convenio de Diversidad Biológica de Naciones Unidas (CDB) (Bravo 1997; Dutfield

² Palabra kichwa que significa sabio. El yachak es el chamán andino, es cual es considerado como médico sacerdotal o especialista religioso dotado de capacidad para establecer una comunicación efectiva y real entre este y otros mundos (Caiza et al. 2019).

³ Durante la pandemia se observó la importancia de mantener el conocimiento de las plantas medicinales, las cuales eran más accesibles para poder contrarrestar los síntomas del COVID, ya que, los centros de salud eran lugares lejanos para poder trasladarse, al igual que eran puntos donde había más contagios (Tasiguano 2021; DDHH Ecuador 2022).

2005; Ribeiro 2015). Dutfield (2005) menciona el término “biopiratas”, refiriéndose a aquellas personas naturales y/o empresas que hayan realizado algún acto de “mal uso o uso no autorizado de recursos genéticos y/o conocimiento tradicional mediante el sistema de patentes”, y además hayan extraído sin autorización para algún fin comercial de recursos genéticos y/o conocimiento tradicional sin haya habido ningún acto de compensación hacia las comunidades vinculadas (104).

Sin embargo, la reducción de la naturaleza a una dimensión mercantil ha sido para el aprovechamiento de ciertos grupos, como empresas farmacéuticas, que han circunscrito la pérdida de naturaleza a la pérdida de “recursos” y/o de consecución de “beneficios” económicos para seguir alimentando el capital a favor de un “desarrollo” o “crecimiento económico acelerado”. Es decir, las formas de aprovechamiento de la naturaleza para fines terapéuticos o medicinales no han retribuido en el bienestar de las comunidades donde reside las plantas medicinales, sino en el enriquecimiento de los grupos más ricos, promulgando un escenario de empobrecimiento dentro de las comunidades indígenas, que no se benefician de las ventas de medicamentos generados por su conocimiento propio (Bravo 1997; Brush 1999; Escobar 1999; Helfrich, Sandoval, y Heinrich-Böll-Stiftung 2001; Moran, King, y Carlson 2001).

Existe casos de biopiratería en el Ecuador, como lo menciona Bravo (1997) con el caso de la cascarilla o *Cinchonia* la cual es una planta nativa del Ecuador, del cual proviene la quinina que es un compuesto que trata los efectos y síntomas de la malaria. Sin embargo, investigadores ingleses llevaron las semillas de la cascarilla y produjeron medicamentos antimalárica (132). Estos mecanismos de apropiación y explotación comercial de la naturaleza, incluso del conocimiento y sabiduría de los pueblos indígenas van en contra del “Sumak Kawsay” o Buen Vivir, el cual implica el derecho a tener una vida digna, donde se respete la armonía, el equilibrio con el entorno natural y el respeto a todos los seres vivos (Constitución de la Republica del Ecuador 2008 Art. 14). Un ejemplo que se puede mencionar de esta forma de vida y pensamiento con respeto a la naturaleza es el “Kawsak Sacha” o Selva Viviente. Este reconocimiento es propio del pueblo kichwa de Sarayaku, en la provincia de Pastaza, la cual enuncia a la selva como un mosaico de seres terrenales y espirituales que articulan al territorio (Pueblo ancestral kichwa de Sarayacu 2008). Es decir, este “Kawsak Sacha” está representado por el agua, suelo, aire, la diversidad de especies de plantas y animales y su vinculación con la espiritualidad de las comunidades indígenas, y cómo esta se encuentra coligada a niveles

de paisaje, ecosistemas, hábitats y comunidades biológicas y su conservación (Jácome-Negrete 2021; BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023).

Sin embargo, y a pesar de que el estado ecuatoriano ha tomado partido en el reconocimiento de los sentires y formas de vida de los pueblos y nacionales indígenas, esto ha quedado reducido a un reconocimiento escrito, por lo cual las luchas por la protección de la naturaleza se han mantenido a lo largo de este tiempo en el país hasta la actualidad, ya que el “capital hambriento” no descansa. Estos pueblos se enfrentan diariamente a distintos peligros dentro de sus territorios que amenazan la naturaleza que tanto desean proteger a través de actividades extractivistas de petróleo, minería, pérdida de conocimiento sobre las plantas y los animales que habitan en su territorio; además de pugnas por límites y tenencia de territorios; efectos del cambio climático, etc. (Ulloa 2012)

Dentro de esta situación, donde los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas han enfrentado diversas condiciones de injusticia ambiental y social, y en el marco de la crisis socioecológica generalizada, surge la necesidad de promover un nuevo tipo de diálogo, entre los conocimientos científicos y los ancestrales para construir nuevos conocimientos para estos nuevos tiempos. Así emerge la ecología de saberes desde la “posibilidad de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional” (De Sousa Santos 2011). Este tipo de diálogo debe ser marcado por un reconocimiento del *otro*, de sus luchas, vivencias, creencias, carencias epistémicas y su *locus de enunciación* desde donde y para qué se está desarrollando este conocimiento, dando así una episteme no solo objetiva, sino que promueva la justicia hacia el *otro* (Leff 2004, 12).

En este sentido, la etnobiología surge como una corriente que intenta abarcar los conocimientos tradicionales o indígenas como parte fundamental para estudiar y comprender la naturaleza no solo desde su valor biológico y ecosistémico, sino también a través del dialecto, de la memoria biocultural de los pueblos y grupos locales, y sus luchas (Posey 1986; Toledo y Barrera Bassols 2008; Albuquerque y Nóbrega Alves 2016; González-Rivadeneira, Villagómez-Resendiz, y Barili 2018; Jácome-Negrete 2021). Por lo tanto, las contribuciones desarrolladas desde la etnobiología, en especial publicaciones académicas, son de importancia para el análisis de cómo interactúa la ciencia occidental y los conocimientos tradicionales. En esta investigación se propone abordar cómo se

desarrolla la producción de conocimiento dentro de la academia, y visualizar condiciones de inequidad epistemológica condicionada por una visión colonial y hegemónica. Por lo tanto, esta investigación se propone los siguientes objetivos:

El objetivo principal es determinar de qué manera se produce el diálogo de saberes en estudios etnobiológicos y planes de manejo y conservación de bosques entre las comunidades indígenas y las instituciones universitarias en el Ecuador.

Tres son los objetivos específicos: 1) Identificar las condiciones en las que son realizados los estudios etnobiológicos dentro de comunidades indígenas en el Ecuador, desde la perspectiva de la colonialidad del saber y el diálogo de saberes. 2) Comprender el rol de las publicaciones científicas en la producción de conocimiento etnobiológico en estudios realizados en comunidades indígenas del Ecuador. 3) Evaluar los criterios aplicados para fomentar un diálogo de saberes entre la comunidad de CEPLOA y la Universidad Central del Ecuador en la creación del Bosque Protector CEPLOA y actual plan de manejo.

En cuanto a la estructura del documento, en primer lugar, se presenta un marco teórico que desarrolla los diversos enfoques relevantes para este análisis. En el segundo capítulo aborda un análisis de índole bibliométrico para inferir en qué condiciones interactúan los diferentes conocimientos y desde donde se está generando este conocimiento y hacia a qué tipo de grupos se dirigen estos estudios. Consecutivamente el tercer capítulo, trata de un análisis de caso con respecto a la creación del bosque y vegetación protector CEPLOA en la provincia de Pastaza, además el actual plan de manejo, donde se ejemplifica la colaboración entre la academia en este caso, la Universidad Central del Ecuador y la Comunidad Etnoecológica de Pablo López del Oglán Alto (CEPLOA). Finalmente se presentan las principales conclusiones.

Capítulo primero

Perspectiva teórica de la construcción del conocimiento tradicional y occidental y sus implicaciones en el desarrollo de diálogo de saberes en la etnobiología

Las investigaciones referentes a conservación de la naturaleza son en mayor medida, aunque no exclusivamente, desarrolladas a través de métodos y herramientas de las ciencias exactas o ciencias “duras” (matemática, física, biología, química, etc.). Ciencias, como la biología, tienden a ser tratadas de manera equidistante⁴ con otras ciencias, como las sociales, la filosofía, y más aun con saberes y/o conocimientos tradicionales/indígenas. Sin embargo, las ciencias exactas, sociales y *otros* conocimientos tienen un punto de convergencia, son construcciones de conocimiento desarrolladas por la humanidad. Es por esta razón, que el presente capítulo se enfocará en la definición varios conceptos para entender la construcción del conocimiento tanto científico, poniendo énfasis en el conocimiento moderno occidental, como los *otros* conocimientos. Estos conceptos no solo se abordarán desde una visión epistemológica sino también histórica, político-estructural y geopolítica para entender la construcción del conocimiento de una manera amplia, y su incidencia en el desarrollo de sociedades europeas, euro-norteamericanas y latinoamericanas, tanto en el pasado como en el presente. Esta revisión me ayudará a comprender desde donde y para qué se está desarrollando los diferentes conocimientos, es decir, su finalidad.

En primer lugar, se abordará algunos conceptos como la Modernidad, el colonialismo, la colonialidad, geopolítica del conocimiento, *hybris del punto cero* desarrollado por Castro-Gómez (2007) y el *pensamiento abismal* descrito por De Sousa Santos (2006, 2009, 2014). Estos conceptos darán un enfoque más claro del papel que desempeña el conocimiento moderno occidental/conocimiento científico, y qué relación tiene con la producción de conocimiento haciendo énfasis en el *locus de enunciación* Latinoamérica. Posteriormente, se hará una revisión del concepto de conocimiento

⁴ Se entiende por equidistante, a que las ciencias “naturales” y las ciencias “sociales”, son dos tipos de conocimientos desarrollados por métodos basados en la ciencia; sin embargo, a pesar de ello, son tratados de manera diferente (mantienen una distancia entre ellos). Aunque se ha incorporado nuevas propuestas trans e interdisciplinarias, aún permanece esa diferencia donde las ciencias “naturales” en muchas ocasiones son consideradas de mayor relevancia frente a las teorías sociales (De Sousa Santos 2011).

científico, su importancia en las ciencias exactas, en especial las ciencias biológicas; además se detallará el conocimiento tradicional/conocimiento indígena, y se abordará sus semejanzas, diferencias y su interacción con relación al conocimiento científico moderno occidental. Por último, se definirá el concepto de “diálogo de saberes” por, sobre todo, el papel que desempeña este diálogo en los estudios de etnobiología y cómo puede articularse para el desarrollo de planes de conservación de bosques, el cual es el eje principal de esta tesis.

1. “Monopolio de la *episteme*”: Conocimiento moderno/colonial desde occidente como conocimiento universal y su incidencia en Latinoamérica

Durante décadas se han ido debatiendo el impacto de la Modernidad en la producción de conocimiento. Según Habermas (1989) citado en Dussel (2008, 156) el origen de la Modernidad puede ser históricamente situada como un:

«movimiento» de Sur a Norte, de Este a Oeste de Europa del siglo XV al XVII que es aproximadamente el siguiente: a) del Renacimiento italiano del *Cuattrocento* (no considerado por Toulmin), b) la Reforma luterana alemana, y c) la Revolución científica del siglo XVII se culmina en d) la Revolución política burguesa inglesa, norteamericana o francesa.

Para Dussel (1998), el concepto de Modernidad en Latinoamérica no debe ser considerada como una propuesta al avance y/o “desarrollo” de los países latinoamericanos, sino como una consecuencia al proceso de colonización. Es muy importante situar este evento en la historia, pues desde ese punto de partida comenzó la imposición del conocimiento desarrollado desde Occidente como un conocimiento universal, único y legítimo, por sobre cualquier *otro* conocimiento (Castro-Gómez 2007; Grosfoguel 2008; Infantes 2013; De Sousa Santos 2010, 2011, 2014).

La construcción del conocimiento en Latinoamérica no solo fue influenciada y determinada por la Modernidad occidental europea y/o euro-norteamericana; también fue influenciada por el colonialismo y, hasta la actualidad, por la colonialidad (Grosfoguel 2006; Maldonado-Torres 2007; Quijano 2007). El colonialismo y la colonialidad, son dos conceptos distintos, aunque relacionados en su *modus operandi*. Quijano (2007) describe al colonialismo como una “estructura de dominación y explotación” (93), es más antiguo que la colonialidad, ya que data de las colonizaciones desde Europa al Asia, África y América (todo el continente incluyendo Norteamérica). Como producto de la colonización, el colonialismo perpetúa el “control de la autoridad política, los recursos de

producción y [d]el trabajo de una población determinada” (93) bajo la jurisdicción del país colonizador. Por otro lado, la colonialidad es un concepto más profundo que el colonialismo en sí, según Quijano (2007, 93) la colonialidad ha permanecido estos últimos 500 años, a pesar de haberse originado del colonialismo, se ha transformado en una forma de pensar y sentir desde la colonia y ha quedado enraizado en las formas de vida de la población latinoamericana, aunque ya se hayan producido las independencias político-administrativas. Grosfoguel (2006, 28) profundiza el concepto de colonialidad, la cual se manifiesta como la “continuidad de las formas coloniales de dominación”, a pesar de que la colonización ya no sigue vigente, estas “formas coloniales de dominación” están presentes y son reproducidas por las culturas y estructuras de los países que son excolonias; a su vez como consecuencia del “sistema mundo capitalista moderno/colonial”.

En la actualidad en América Latina, aún persiste la colonialidad en diversos ámbitos, como Grosfoguel (2006, 28) ejemplifica una *colonialidad global* o también descrita como *colonialidad del poder*, donde países periféricos mantienen un nivel de dominación por parte de los países centrales, manteniendo una jerarquía del poder. Por ejemplo, países periféricos, como países de Latinoamérica, viven bajo el régimen y los estándares impuestos por Estados Unidos, por medio del Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Pentágono y la OTAN. Lo que demuestra que “las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista” (28).

En el ámbito del conocimiento, también persiste la *colonialidad del saber* o *colonialismo científico* descrito por Daza (2017) como la dominancia del conocimiento científico sobre otras formas de conocer, que fue implementado desde occidente a través de la colonización y ha permanecido como la única forma de producción y difusión de conocimiento validado, que incluso ha desechado el conocimiento producido desde el mismo continente Latinoamericano. De este modo, se puede evidenciar un colonialismo científico, que persiste en las teorías y los métodos desarrollados desde Occidente, como en el caso de las ciencias exactas y naturales, teoremas como de Aristóteles, Galileo, Newton, Copérnico, etc. (Gómez-López 2002; Redondo 2009). En el ámbito de las ciencias biológicas este colonialismo científico se evidencian en las primeras exploraciones científicas de fauna y flora que fueron descritas en las bitácoras de exploradores especializados en la descripción de plantas (botánicos), quienes en su

mayoría tenían como objetivo determinar el potencial bio-medicinal y comestible de las plantas presentes en Latinoamérica⁵ (Argueta Villamar 1997; Olarte y Flores 2001).

La Modernidad y la colonialidad, aunque son conceptos desarrollados y muy utilizados en la filosofía y/o en las ciencias sociales, pueden ser vinculadas en el desarrollo de las ciencias exactas. El desarrollo de las ciencias modernas occidentales fue impregnado con un concepto (desde el origen de la Modernidad hasta la actualidad) muy fuerte, que es el *ego-cogito* que es traducido como “pienso, y luego existo” planteado por Descartes (Grosfoguel 2006; Dussel 2008; De Sousa Santos 2010). Este *imprinting*⁶ mantiene hasta la actualidad la noción de que un ser no puede existir sino piensa. Dussel (1998) citado en Camelo (2018); explica que, bajo esa lógica, los indígenas nativos de América eran bárbaros, salvajes, seres que no tenían la facultad de *pensar*; por lo que no les consideraban como seres humanos existentes. Es así que Dussel (1998), plantea el “conquisto, luego existo”, para describir el proceso por el cual, para ser considerado existente, un lugar debe pasar por un proceso de colonización (Camelo 2018, 110).

Grosfoguel plantea que el “Ego” en *ego-cogito*, es fundamental en la construcción del conocimiento moderno occidental, ya que se basa en el “yo” (2006, 20; énfasis añadido). Al originarse desde el “yo”, pierde visibilidad el tiempo y el espacio en el cual se está desarrollando este conocimiento, como un simple espectador lejano a su propio entorno, ajeno, como un ser omnipresente y/omnipotente, que ve y escucha todo sin involucrarse. Al invisibilizar o anular “el lugar del sujeto de la enunciación, la expansión y la dominación coloniales europeas/euroamericanas, se logró construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, por lo mismo, de gente superior e inferior en todo el mundo” (Grosfoguel 2006, 23), lo que dio a pie a una mayor reproducción de desigualdad en una esfera *geopolítica* en favor de una supuesta objetividad de la ciencia moderna y la producción desde el “yo”.

La producción del conocimiento, el cual está vinculado a la *ego política del conocimiento*, se ha situado desde el “Ego no situado” (Grosfoguel 2006, 26). El Ego no situado se refleja como un sujeto autogenerado, “sin locación espacio-temporal en las

⁵ Olarte y Flores (2001) hacen una revisión histórica en su libro *Remedio para el Imperio*, donde se evidencia que en la Cédula Real del Imperio Español escrita por el rey Felipe II en 1570, se explica en detalle el interés del Estado en las plantas medicinales “Todas las hierbas, arboles, plantas o semillas con cualquier valor medicinal que se pueda encontrar en aquellos lugares serán enviados a este Reino” Cédula Real de 1570 (Olarte y Flores 2001, 139).

⁶ Morin (1999) describe como *imprinting* a una “marca sin retorno *cultural*”, una “huella matricial que inscribe a fondo el conformismo y [promueve] una *normalización* que elimina lo que ha de discutirse” (Morin 1999, 139).

relaciones de poder mundial”, el cual persigue un “mito epistemológico moderno eurocentrado de carácter dualista y solipsista”⁷ (Grosfoguel 2007, 64). El sujeto autogenerado impone un poder totalitario de la verdad universal, dando como resultado una completa pérdida de noción de su alrededor y de lo que lo compone; a su vez eclipsa la presencia del sujeto de enunciación a través “una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial” (Grosfoguel 2007, 64). Es muy importante situar tanto histórica como geopolíticamente el *locus* de enunciación desde donde se está re/produciendo el conocimiento. La academia, en el caso de las ciencias tanto naturales como sociales, tiende a promover una reproducción del conocimiento desde un solo lugar y sujeto de enunciación, es por eso que a continuación se definirá dos conceptos importantes: la *hybris del punto cero*, propuesta por Castro-Gómez (2007) y el *concepto de pensamiento abismal* descrita por De Sousa Santos (2006, 2009, 2014) para entender el rol del “Ego” en la construcción del conocimiento, mostrar desde dónde se enuncia la construcción de este conocimiento, y su relevancia en la academia.

2. La cosecha de un conocimiento moderno occidental es una monocultura del saber global: La hybris del punto cero y el pensamiento abismal

El conocimiento dictaminado desde Occidente se manifiesta como un conocimiento totalitario, universal y absolutista, por sobre cualquier otro conocimiento presente o producido por otro lugar que no sea él mismo. Morin (1999) lo ejemplifica a través del “gran paradigma de Occidente” desarrollado por Descartes, el cual tuvo un gran impacto en los procesos de desarrollo de la historia europea desde el siglo XVII, como un paradigma cartesiano (que divide el espacio / el plano / la realidad a través de líneas imaginarias y equidistantes) que separa al “sujeto del objeto con una esfera propia para cada uno” (9). Con este paradigma se podría justificar el dualismo presente como, por ejemplo, separar al ser humano de la naturaleza (Morin 1999).

El acto de percibir desde afuera, de una manera objetiva, la producción de conocimiento evoca el carácter que Grosfoguel (2006, 2007) y Castro-Gómez (2007) mencionan de la construcción del conocimiento a través del “Ego”, como una metáfora del sujeto autogenerado, como un “Dios” o *Deus*, donde él como “observador [que]

⁷ Propio o referente a solipsismo, el cual se refiere a la forma radical de subjetivismo según la cual existe aquello de lo que consciente del propio yo. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea], <https://dle.rae.es>.

observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda” (Castro-Gómez 2007, 83). El concepto que desarrolló Castro-Gómez (2007) llamado la *hybris de punto cero*, permite entender cómo actúa este “Ego” / “Dios”, sobre todo en el desarrollo de la *episteme* y su incidencia en la estructura de la academia fundada desde Occidente, y en los países latinoamericanos impuesta desde la época de la conquista (Grosfoguel 2006; 2007; Castro-Gómez 2007).

La *hybris de punto cero* es un modelo epistémico; para entenderlo Castro-Gómez (2007, 83) lo describe como:

el Dios de la metáfora, la ciencia [conocimiento] moderna[o] occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia [conocimiento] moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.

En el momento que quien genera y reproduce el conocimiento solo se ve a sí mismo sin mirar al contexto o complejidad del mundo, tiende a desprenderse en sí de su propia condición humana, es decir, se “vuelve inconsciente e irresponsable” (Morin 1999, 20), y es más sencillo trazar una línea que separe “lo que es” de lo que “no debe ser”; ocultando a *otros* conocimientos para imponer el suyo propio. Esto puede ser mejor entendido a través del concepto desarrollado por Boaventura de Sousa Santos, el *pensamiento abismal*.

Se entiende como pensamiento abismal aquel pensamiento que promueve una separación profunda entre lo existente y lo no existente, y una vez dibujada esa línea, el conocimiento que lo trazó es quien tiene la “autoridad” de producir y reproducir el conocimiento de esta forma. El conocimiento moderno occidental es un pensamiento abismal, ya que tiende a encasillar a *otros* conocimientos que no son él mismo como conocimientos no existentes, que no son aceptados; esto también se relaciona a lo descrito por Descartes del *ego-cogito* o a su vez Dussel (1998) con su enunciado del “conquisto y luego existo” mencionado antes (Dussel 2008; De Sousa Santos 2014; Camelo 2018). Boaventura de Sousa Santos pone en evidencia que este pensamiento abismal, el cual es un conocimiento moderno occidental enunciado en mayor medida desde el centro geopolítico global, depende de invisibilizar a las *otras* formas de conocimiento, las cuales

no pueden ser adaptas a ninguna de las formas que plantea el conocimiento moderno (De Sousa Santos 2006; 2011, 2014). Al lado de la línea que trazó este pensamiento abismal no existiría un conocimiento real, solo habría “creencias, opiniones, magia, idolatría, compresiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrán convertirse en objetos o materia prima para investigaciones científicas” (De Sousa Santos 2014, 23).

En este sentido, lo que promueve tanto la hybris del punto cero como el pensamiento abismal es esta línea imaginaria que separa dos polos (“lo existente y lo no existente”; “conocimiento moderno y *otros* conocimientos”) y que impide que ambos pensamientos puedan coexistir; el uno existe porque el otro es impuesto como única realidad universal.

Por consiguiente, el conocimiento moderno es impuesto como un modelo totalitario que mantiene un mecanismo injusto, ya que niega el carácter racional de todas las formas de conocimiento que no se modelan “por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas” (De Sousa Santos 2009, 21). Esto produce una *monocultura global* que persigue las mismas consignas que el conocimiento moderno predispone. De Sousa Santos (2009) señala que esta monocultura global puede manifestarse principalmente en cinco monoculturas: 1) Monocultura del saber y del rigor, esta corresponde a la idea de que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez que el llamado científico. 2) Monocultura tiempo lineal, que es aquella donde la historia solo tiene una dirección, un sentido y que los países desarrollados (en una predisposición geopolítica, los países centrales) van hacia delante; en esta monocultura se consolidan los conceptos de: progreso, modernización, desarrollo y globalización. 3) Monocultura de la naturalización de las diferencias, en la cual se tiende a *normalizar* las desigualdades, tratando de ocultar las jerarquías predispuestas, e invisibilizando las clasificaciones racial, étnica, sexual y de castas. 4) Monocultura de la escala dominante; este concepto radica en la visión del mundo desde lo global y universal como hegemónico; mientras que lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable, desechable. 5) Monocultura de la producción capitalista; donde se evidencia que el crecimiento económico y la productividad mensurada en un ciclo de producción, determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta (De Sousa Santos 2009, 22). Este conocimiento moderno se visibiliza ya que es rentable para el capitalismo, mientras que todo lo demás no existe y no es prioritario (Castro-Gómez et al. 2007). Uno de los conocimientos modernos occidentalizados se

encuentra vinculado con el conocimiento científico, el cual a continuación se describe su desarrollo histórico y el origen de las “ciencias”.

3. La Revolución científica: el desarrollo del conocimiento científico, origen de las ciencias de la naturaleza y su relevancia frente *otros* conocimientos

Habermas (1989) citado en Dussel (2008), menciona que la Modernidad estuvo configurado por cuatro grandes eventos en la historia. La primera, la Revolución científica, tuvo un gran impacto en la generación de las ciencias, y cómo se han impartido a nivel de la academia. Los autores difieren en cuanto a cuándo esta “revolución” se originó. Para algunos, se situó desde principios del siglo XVI, incluso finales del siglo XV, hasta el final del siglo XVII (Castro-Gómez et al. 2007; Redondo 2009). Redondo (2008) toma como punto de partida mediados del siglo XVI, en el cual se publicaron algunas obras como: la *Fabrica humani corporis*, de Andrea Vesalio, y el *De revolutionibus orbium coelestium libri vi*, de Nicolás Copérnico. Sin embargo, para otros autores, a mediados del siglo XVII toma relevancia por los hallazgos y publicaciones de Galileo, Kepler y Descartes (Redondo 2009, 566). El conocimiento científico desarrollado en esta época, especialmente en el campo de las ciencias exactas, contribuyó a que el modelo de racionalidad, que preside la ciencia moderna, siga perpetuando el modelo totalitarista, desarrollado desde la Modernidad, en los siglos siguientes, incluso colocando a las ciencias naturales por encima de cualquier otro conocimiento (incluyendo las ciencias sociales) (De Sousa Santos 2009, 21)

La Modernidad, así como la colonialidad, no solo incidieron, como se mencionó anteriormente, en el desarrollo del campo de la filosofía o de las ciencias sociales; también lo hicieron en las ciencias naturales. A través de este modelo de racionalidad dualista y solipsista, poco a poco se impuso la idea de que la naturaleza y el ser humano son “ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo”(Castro-Gómez et al. 2007, 82). Como menciona Bacon en De Sousa Santos (2009, 23) “la ciencia hará de la persona humana el señor y el poseedor de la naturaleza”. Por lo tanto, cualquier propuesta de desarrollo científico que se construya a partir del universalismo abstracto, desde la *ego política* del conocimiento o desde una epistemología de un determinado territorio (Centro), no podrá salirse de los estándares de diseño global imperial/colonial (Grosfoguel 2007, 70). Este tipo de construcción será justificado y reproducido “a favor del finalismo” (De Sousa Santos 2009, 37). Por ende, la ciencia a través de la construcción del conocimiento científico será

una herramienta cuyo único fin será la descomposición de la realidad no solo para entenderla sino para dominarla (Castro-Gómez et al. 2007; Grosfoguel 2007; De Sousa Santos 2009).

El conocimiento científico, tal y como se lo ha estado manejando, promueve su hegemonía como única verdad universal. Si quisiéramos explicar el mundo, tan complejo y vasto como es, y solo tomáramos como único y válido el conocimiento científico como nos plantea la ciencia moderna, el mundo se reduciría a un conjunto finito de posibilidades, mostrando tan solo una fracción de la realidad. Por ejemplo, si tomamos a un ser humano y lo evaluamos desde el lente de la ciencia moderna, solo a través de las ciencias biológicas y químicas, seríamos: mamíferos, omnívoros, relacionados al grupo de los primates, con pulgares oponibles, etc., cuyo cuerpo está compuesta aproximadamente por el 99 % de: oxígeno, carbono, hidrógeno, nitrógeno, calcio, fósforo, y apenas el 0,85 % de potasio, azufre, sodio, cloro y magnesio (NASA Chandra X-ray Observatory 2018). Los seres humanos nos reduciríamos a un conjunto muy sencillo de porcentajes de componentes químicos y biológicos, aunque es comprobado científicamente que los seres humanos tenemos esas cualidades, pero en realidad ¿somos solo eso? Somos la clara imagen de cómo la inclusión de diversos enfoques nos hace entendernos, desde la química, la biología, la sociología, la teología, etc., seres complejos merecen establecer enlaces complejos, diferentes para poder ser lo que somos. Lo uno no invalida lo otro, somos un todo.

Tomando en cuenta que una revolución, este caso, científica, ocurre en una sociedad en sí misma revolucionada por la misma ciencia, el paradigma que surge de “ella no puede ser sólo un paradigma científico (el paradigma de un conocimiento prudente), sino que tiene que ser también un paradigma social (el paradigma de una vida decente)” (De Sousa Santos 2014, 41). Es por eso que es inherente indagar una pluralidad interna dentro de la ciencia, esto es, en prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por *otras* epistemologías, y por otro lado, promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos” (De Sousa Santos 2014, 44). A continuación, se describe algunos de *otros* conocimientos, que han sido conocimientos invisibilizados por el conocimiento moderno occidental y/o conocimiento científico moderno occidental.

4. **Otros conocimientos: Conocimiento tradicional/ indígena/saberes ancestrales en la academia**

Como venimos diciendo, la Modernidad y el conocimiento científico han tendido a ocultar otros conocimientos, encasillando a pueblos y culturas como erróneas o atrasadas; lo que permitió a este conocimiento totalitario imponerse por los conocimientos otros sin ninguna predisposición a un diálogo intercultural (Infantes 2013, 149). Uno de estos conocimientos que fueron puestos al otro lado de la línea abismal como “no existentes” es el *conocimiento tradicional*, *conocimiento indígena* o *saber ancestral* que, aunque derivan de un mismo contexto, poseen ligeras diferencias.

El conocimiento indígena (CI) (en publicaciones en inglés se le conoce como IK por sus siglas *indigenous knowlegde*) es aquel “conocimiento singular, tradicional y local que existe dentro de las condiciones específicas de mujeres y hombres de un área geográfica particular y que se desarrolló alrededor de ellas” (Grenier 1999). Mientras que el conocimiento tradicional (CT) (en publicaciones en inglés se le conoce como TK por sus siglas *traditional knowlegde*), es aquel conocimiento que no es estrictamente indígena, sino construido por aquella gente que vive de la tierra, posee su propio conocimiento autóctono o local. Por último, los saberes ancestrales, son conocimientos acarreados desde varias generaciones atrás, muchas veces preservados por “sabios” de cada comunidad y difundidos desde tiempo inmemoriales (Grenier 1999; Tinnaluck 2004). Tanto el conocimiento indígena, como el tradicional y los saberes ancestrales, se encuentran inmersos en el desarrollo de la vida, del entorno natural del territorio en el cual viven los pueblos y comunidades que los generaron. Se conforma por sistemas de conocimiento complejos, basado en *otras* ontologías, los cuales tienden a ser acumulativos y ricos en experiencias vividas que son transferidas de generación en generación. Estos sistemas se construyen a través de observaciones cuidadosas, experimentaciones (ensayo y error), y aprendizaje continuo (Grenier 1999; Becker y Ghimire 2003; Tinnaluck 2004).

Greiner (1999) complementa el concepto del conocimiento indígena como un sistema dinámico, en el cual “continuamente se agregan nuevos conocimientos”. Como resultado se producen innovaciones desde adentro y pueden usarse y adaptarse a conocimientos externos a su entorno. Un concepto que nace del conocimiento indígena o el conocimiento tradicional es el *conocimiento ecológico tradicional* (también conocido como TEK por sus siglas en inglés *Traditional ecological knowledge*) (Grenier 1999;

Tinnaluck 2004), que es aquel conocimiento que comprende todo aquel noción y aprendizaje a través de la naturaleza, y de sus procesos. Incluye las nociones de cómo aplicar este conocimiento a momentos importantes para el desarrollo de la vida de los pueblos y comunidades, por ejemplo: el momento en que se puede cosechar, las plantas silvestres que se pueden utilizar con fines curativos y/o comestibles, el comportamiento de los animales para la caza, etc.

Tinnaluck (2004) describe varias diferencias entre el conocimiento indígena y la ciencia moderna:

1. El conocimiento indígena (CI) se fundamenta en una comunidad particular, en el cual se recolecta un conjunto de experiencias generadas por personas que viven en las comunidades; mientras que, el conocimiento científico moderno occidental se genera en las instituciones modernas y en algunas empresas industriales. Independientemente de donde se encuentra, se muestra como la “única” verdad universal.
2. El conocimiento indígena se encuentra inmerso en las personas que generan este conocimiento, es por eso que es difícil capturar y codificar este tipo de conocimiento no formal; en cambio, el conocimiento científico se destaca por la potencia del procedimiento que lo genera, a través de la observación, la experimentación y la validación. Son medidas a través de un método específico estructurado.
3. El conocimiento indígena, en mayor medida, es difundido de forma oral a través de las experiencias, las historias de los sabios y las sabias, y se transmite por la imitación y la demostración; por otro lado, el conocimiento científico transmite su conocimiento a través de documentos escritos publicados, y es enseñado a través de educación formal.
4. El conocimiento indígena se deriva de la experiencia; mientras que en el conocimiento científico es probado a través del método científico.
5. El conocimiento indígena posee como parte de su construcción una dimensión espiritual, la subjetividad es protagonista y no existe una dicotomía entre el ser humano y la naturaleza; mientras que, el conocimiento científico, se omite la participación de actitudes, creencias y dimensiones culturales para la producción de conocimiento, se desarrolla de manera objetiva, donde la naturaleza es descrita y vista por fuera del ser humano (existe una dicotomía).

6. El conocimiento indígena posee un enfoque holístico, donde el ser humano forma parte de la naturaleza y se persigue un equilibrio; mientras que, el conocimiento científico tiene un enfoque compartimentado, donde fragmenta la materia de estudio en componente más pequeños para poder entenderlos; sin embargo, no vuelve a formar parte del “tejido” (Morin 1999).

A principios de los setenta, en un intento de cambiar el paradigma del conocimiento moderno occidental y las críticas a la exclusión de los conocimientos provenientes de pueblos indígenas, autores como Levi-Strauss (1972) nombrado en Argueta (1997), mencionan que el conocimiento indígena es incorporado en los estándares académicos como “ciencias de lo concreto”(Argueta Villamar 1997, 13). Sin embargo, Argueta (2012) y Tinnaluck, (2004), marcan al año 1999, en el ámbito de las academias de ciencias occidentales, como el año donde se comienzan a reconocer a *otros* conocimientos, tales como el conocimiento tradicional o conocimiento indígena. Estas toman fuerza en la Declaración de Budapest en 1999, liderado por el Consejo Internacional para la Ciencia (CIC), antes llamado Consejo Internacional de Uniones Científicas o UNESCO-ICSU, quien fue y sigue siendo la más alta autoridad científica multilateral en el mundo. En esta Declaración se reconoció:

Los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, ya que pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, siendo necesario preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber. (Argueta Villamar 2012, 20).

Otro gran evento que se puede destacar en relación con esto es la Cumbre de la Tierra llevada a cabo en Johannesburgo en 2002, conocida como Río+20. En ella se presentaron propuestas acerca de ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable. En este evento se dio el espacio para impulsar la difusión y el manejo de conocimientos locales y/o tradicionales (ICSU 2002). Por último, se logró promover el diálogo entre lo que definió como conocimiento tradicional y el conocimiento científico e impulsar proyectos de articulación para resolver problemas de diversas índoles (Argueta Villamar 2012, 21).

Sin embargo, y a pesar, de los diferentes momentos en la historia que se ve un esfuerzo en la inclusión de los conocimientos tradicionales/indígenas, todavía existe una predisposición a considerarlos como no formales (lo que no es moderno) por su carácter no científico, y por mucho tiempo fueron invisibilizados, configurados como folclor,

magia, mitos, algo mínimamente referido a la cultura, sin tomarla en consideración. Smith (2016, 23) manifiesta esta condición de conocimiento “no formal” o “no científico” radica en que la ciencia occidental mantiene una:

memoria colectiva del imperialismo [la cual] se ha perpetuado a través de los mecanismos para recoger, clasificar y [...] representar, [...], los conocimientos sobre los pueblos indígenas cuando fueron llevados a Occidente, [...] y a través de los ojos occidentales, dichos conocimientos volvieron a los mismos pueblos que habían sido colonizados.

Es por ello, que se trata de generar nuevos espacios y corrientes donde la inclusión de este saber sea visibilizado el post-modernismo. Esta corriente en las ciencias sociales hace referencia a alternativas de reproducción de un conocimiento moderno occidental; sin embargo, la posmodernidad ha recibido distintas críticas, ya que, es una propuesta alternativa a la modernidad, pero bajo el lente de las particularidades del centro; es decir, son los mismos pensadores eurocéntricos quienes hacen una crítica a la modernidad (Dussel 2008, 2016). Es decir, el postmodernismo y el post-estructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento (Grosfoguel 2006, 21).

En esa misma línea, Enrique Dussel citado en Grosfoguel (2008, 211) plantea un pluri-verso *transmoderno*, en el cual argumenta que se puede llegar a perspectiva distinta a la propuesta de la *pos-modernidad*, en la cual existe:

una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad euro-centrada y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. Si no hay un afuera absoluto a este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto.

Savransky (2019) describe “si no hay principio capaz de incluirlo todo, tampoco hay principio capaz de justificar la descalificación de aquello a lo que no hemos sido, de momento, capaces de atender” (2019, 66) .Desde la crítica a la noción de post-modernismo surge el concepto de conocimientos subalternos como aquellos que se encuentran en la *intersección* de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento híbridas, transculturales, no simplemente en el sentido del sincretismo⁸ tradicional o

⁸ El término “sincretismo” proviene de un proceso de *mezcla, hibridación o combinación* de elementos, tanto sociales como culturales, entre los cuales puede constar tradiciones, creencias y prácticas. Esta hibridación puede darse en “contextos históricos de intenso contacto entre distintos grupos sociales, tales como la conquista y absorción de una nación por otra o situaciones de un prolongado intercambio social, cultural y comercial, como el que tiene lugar en las regiones fronterizas”. Equipo editorial Etcé 2022.

“mestizaje”, sino en el que Aimé Césaire denomina “armas milagrosas” o “complicidad subversiva” contra el sistema (Grosfoguel 1996). Son modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica, a través de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías fronterizas, sin ser del todo post-modernas (Grosfoguel 2006, 37).

Tal como una producción de conocimiento, el conocimiento tradicional ha ganado terreno en el ámbito académico desde los años 1970, promoviendo una nueva forma de construir el conocimiento no solo desde la estructura de la ciencia moderna, como único conocimiento “verdadero”, sino dando un valor alternativo a las relaciones basadas tan solo en la competencia y dominación (Infantes 2013, 145). Aunque las personas que producen este conocimiento, todavía hasta la actualidad, han permanecido ocultas como propias autoras de este conocimiento (Paniagua-Zambrana et al. 2018; Pinedo 2021), pues aún persisten estructuras dentro de la academia que siguen promoviendo la supremacía del conocimiento científico, que perpetúan un modelo desigual donde pocos pueden acceder a un nivel de formación académica superior, como universitaria; y, más aún, que explotan los *otros* conocimientos, en consonancia con la explotación de los recursos que puede tener un determinado territorio que ha estado bajo la mira de estudios científicos por diversas empresas (Olarte y Flores 2001; Cajigas Rotundo 2007; De Sousa Santos 2009; Argueta Villamar 2012).

Sin duda, en las últimas décadas, como muestra Argueta Villamar (2012, 21), han aumentado los casos de explotación de la naturaleza, la biopiratería y el saqueo, así como la privatización de saberes y recursos; por consiguiente, continúa la subordinación, la exclusión, las asimetrías y diferenciales de poder dentro y fuera de la academia. Cabe decir que, para articular los conocimientos científicos con los conocimientos tradicionales o indígenas, no se necesita simplemente un nuevo conocimiento que parta de ambos o la absorción de un saber por otro; más bien, se necesita un nuevo modo de producción de conocimiento, nuevas formas de hacer. Esta nueva forma de producción de conocimiento tendría que desarrollarse desde una concepción policéntrica, es decir que sea capaz de apuntar a un pluri-verso, donde se pueda compaginar las semejanzas, sin olvidar su propia identidad (Morin 1999; De Sousa Santos 2006; Grosfoguel 2008). Como Boaventura de Sousa Santos propone, un “pensamiento alternativo de las alternativas” (De Sousa Santos 2006, 16). Es ahí donde surge el diálogo de saberes como una alternativa a las alternativas ya existentes.

5. Diálogo de saberes: Una alternativa a las alternativas

El modelo hegemónico del conocimiento moderno, a través el conocimiento científico, ha provocado que *otros* conocimientos (tradicionales/indígenas) sean eclipsados y subordinados. Es por esta razón que se comienza a generar diversas maneras para que las formas oprimidas tengan la oportunidad de ser escuchadas, validadas y, sobre todo, generar puentes para que una diversidad de conocimientos y de formas de producirlos, coexistan. Por consiguiente, muchos pensadores desde el Sur global han desarrollado diversas propuestas que alienten a un modelo alternativo al vigente. Mignolo (2000) en Grosfoguel (2006), plantea un modelo llamado el *pensamiento fronterizo crítico*, el cual se plantea como una propuesta “epistémica de lo subalterno al proyecto eurocéntrico de modernidad”. Es decir, esta propuesta “redefine la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno” (39), colocando su *locus de enunciación* en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial; por lo tanto, da pie hacia “una lucha por la liberación descolonial por un mundo más allá de la modernidad eurocentrada” (39). Mignolo propone un modelo descolonizador del pensamiento; sin embargo, en este modelo se pretende poner al conocimiento moderno como casi no existente. Aunque el pensamiento fronterizo crítico da pie a profundizar y priorizar el pensamiento generado y reproducido desde el Sur, es necesario no descartar por completo al conocimiento moderno. Es así como Boaventura de Sousa Santos (2006) propone otro concepto llamado *ecología de saberes* que promueve un diálogo entre los diversos conocimientos, incluyendo el conocimiento moderno.

La ecología de saberes configura un modelo complejo, que toma como enunciado que todas las prácticas donde existan relaciones como, por ejemplo, entre seres humanos y naturalezas, o entre los mismos seres humanos o dentro de la naturaleza misma—, deben ser comprendidas y desarrolladas por más de una forma de conocimiento. Es decir, existe un reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos, incluyendo la ciencia moderna, además de las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía, por lo tanto, aprender de otros conocimientos sin olvidar el propio (De Sousa Santos 2009, 2011).

Esta ecología de saberes, a más de reconocer la pluralidad de conocimientos, reconoce los límites de dichos conocimientos, y se edifica a través de lo que no se conoce o lo que se ignora (De Sousa Santos 2011, 2014). El fundamento de la ecología de saberes, como lo plantea Boaventura de Sousa Santos, es que “no hay ignorancia o conocimiento

en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (De Sousa Santos 2011, 36). Esta forma de concebir a la ignorancia como parte fundamental del desarrollo de una ecología de saberes es denominada la *docta de la ignorancia*, pues permite incluso posicionar a los conocimientos, ya sea científico u otro tipo de conocimiento, no como una verdad absoluta, sino como un proceso de constante aprendizaje y autocrítica, para poder resolver los misterios que comprenden el mundo (De Sousa Santos 2011)

Por otro lado, el diálogo de saberes es una propuesta inter y trans-disciplinaria que combina e integra las perspectivas provenientes de las disciplinas existentes, o de fuera de ellas, hacia el diálogo. Esto quiere decir, como Leff (2004) enuncia, una comprensión e intervención social acerca de la naturaleza, la cual debe rebasar “el campo privilegiado de las ciencias y de la racionalidad dominante para pensar la sustentabilidad desde el encuentro de seres constituidos por saberes” (Leff 2004, 2).

Sin embargo, la ecología de saberes, de donde se desprende el dialogo de saberes, según De Sousa Santos (2010) confronta dos problemas en su propuesta y ejecución. En primer lugar, están los límites en “cómo comparar saberes dada la diferencia epistémica” (De Sousa Santos 2010, 69). Este problema radica en el modo en que cada conocimiento es planeado y reproducido. Como menciona Tinnaluck (2004), la ciencia moderna y los conocimientos tradicionales/indígenas presentan diversas diferencias, pero sobre todo existe la brecha del lenguaje y de las formas en cómo estos saberes son transmitidos. Para este problema, De Sousa Santos (2010) propone la traducción a través de la *hermenéutica diatópica*.⁹

La traducción es un proceso intercultural e intersocial. Sin embargo, la traducción, desde la visión de la ciencia moderna, puede tomarse como un instrumento para la sustracción y homogenización de conocimientos diversos a un solo tipo de conocimiento (moderno) por sobre el conocimiento que quiere ser traducido en una cultura determinada¹⁰. Es por eso que, desde el enfoque de Boaventura de Sousa Santos, la

⁹ El concepto de la *hermenéutica diatópica* fue propuesto por primera vez por Raimon Panikkar en 1996, cuyo enfoque fue determinar la relación entre las tradiciones filosóficas índicas y la filosofía occidental moderna. Este concepto comprende “una metodología intercultural de interpretación de conceptos contextualmente enraizados en diferentes paradigmas o *topoi* culturales”. Como tal, la *hermenéutica diatópica* “es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente lingüístico en otro idioma” (Estermann 2017, 8)

¹⁰ Michael Callon (1986) en Olarte y Flores (2001), en el caso de las exploraciones botánicas en Latinoamérica, describe a la traducción como un proceso de colonización, ya que traducir es equivalente a desplazamiento o es el proceso donde se expresa en un lenguaje propio “único” lo que otros dicen o hacen,

hermenéutica diatópica “consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas,¹¹ entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (De Sousa Santos 2011, 37). En consecuencia, parte de la “idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas” (De Sousa Santos 2011, 38). Por lo tanto, la traducción a través de la hermenéutica diatópica se propone como una “alternativa” a una traducción lingüística, ya que esta tiende a solo traducir las experiencias y conocimientos, bajo una visión limitada de sus palabras sin un “sentido”, cuyo fin es interpretar lo que se “dice”, pero no lo que “siente” a través de esas enseñanzas. A través de una traducción simple del lenguaje, tiende a perderse la riqueza del “sentido” de las palabras que se están traduciendo. La hermenéutica diatópica no solo se enfoca en interpretar las palabras, sino que trata de buscar la inteligibilidad sin destruir la diversidad de conocimientos y prácticas, sin dar a pie a la homogeneización¹² (De Sousa Santos 2006).

Como ninguna cultura es completa, tampoco los conocimientos generados desde el Norte o el Sur global son completos, por lo tanto, la traducción es imperativa, no como instrumento de explotación e imposición, sino para mirar la diversidad de conocimientos existentes sin relativismos, para captar toda la riqueza de conocimientos, sin desperdiciar la experiencia, ya que, “sólo sobre la base de una experiencia rica no desperdiciada podemos realmente pensar en una sociedad más justa” (De Sousa Santos 2006, 34). La traducción es un proceso importante para la concepción de un diálogo de saberes, no solo intercultural sino global, ya que, a través del intercambio de conocimientos en diferentes idiomas, contextos y experiencias, se puede crear y dar sentido a un mundo que no tiene realmente un sentido único. Por lo tanto, el diálogo es un sentido construido entre todos en igualdad de condiciones y que no puede ser impartido, creado, diseñado, concebido solo desde el Norte e impuesto al resto del mundo, ya que el resto del mundo comprende las tres cuartas partes (De Sousa Santos 2006).

como consecuencia hace de uno solo el portavoz. Por lo tanto, la traducción implica remover algo de una persona o cultura, llevar, transportar algo de un lugar a otro, como resultado ciertas personas pueden controlar a otras.

¹¹ La palabra isomórfica, desde un concepto filosófico, hace referencia a la relación entre objetos, o a su vez sistemas, que tienen una estructura igual o idéntica (“Isomorfismo” 1965).

¹² Aunque la propuesta de la hermenéutica diatópica da un giro hacia una traducción más sensible al contexto del ser humano y su lengua o idioma nativo, se debe considerar que aún, este método sigue regido bajo parámetro establecido desde la academia donde aún existen ciertas asimetrías de poder en quien genera el conocimiento y con qué fin.

Además de la traducción, otra de las dificultades que puede presentar el diálogo de saberes es: ¿cómo crear mecanismos donde los saberes puedan participar de un determinado ejercicio de ecología de saberes, ya que existe una pluralidad de saberes infinita? Bajo este escenario, varios pensadores desde el Sur global han planteado un concepto que podría resolver esta dificultad: la concepción del *pluri-versalimo* (Grosfoguel 2007, 2008) o un *pluri-verso* (Escobar 2012; Aguirre 2015; Dussel 2016; Savransky 2019).

El *pluri-verso* parte desde una perspectiva filosófica, y fue por primera vez planteada por William James en 1996 a principios de siglo XX. James (1996) percibía “un mundo pluralista e inacabado, uno y múltiple, en permanente recomposición, no hecho de otra cosa que, de diferencias, experiencias situadas, conexiones parciales, novedades e historias múltiples” (Savransky 2019, 64). Posteriormente, el concepto fue recompuesto por pensadores desde el Sur global como Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, entre otros.

El *pluri-verso* se basa en generar un espacio donde existan condiciones para la coexistencia de múltiples mundos. Para que estos mundos (étnico, epistémico, racial, género, clase, etc.), sean concebidos en un solo espacio, debe dejarse de lado la idea de un “universalismo” como tal. Por ejemplo, dejar de concebir al conocimiento moderno como universal y pensar desde la diversidad de conocimientos existentes (incluyendo al moderno). Siguiendo este esquema, se propone, a través del *pluri-verso*, dejar el paradigma de la “globalización” y desplazarse a una “planetarización”; es decir, pasar de un modelo que privilegia la integración económico y cultural y la homogeneización bajo una serie de principios universales pensados desde el Norte global, y transitar a un modelo donde la diversidad de mundos, pensados desde el Norte y Sur global, puedan comunicarse, no solo bajo estándares epistemológicos sino políticos, ecológicos, sociales, etc. Sin embargo, es importante recapitular que para que haya una transición del universalismo al *pluri-versalismo*¹³, la traducción lingüística no es suficiente, es necesario una traducción que incluya las diversas dimensiones ontológicas y epistémicas, como lo plantea la hermenéutica diatópica (De Sousa Santos 2006; Grosfoguel 2008; Escobar 2012; Savransky 2019)

Para el diálogo de saberes, la concepción de un *pluri-versalismo* es relevante, ya que bajo este modelo, de manera abstracta, muestra las luchas por lograr “mundos y

¹³ En este caso, se define *pluri-versalismo* como una contra posición al universalismo (Grosfoguel 2008).

conocimientos de otro modo”; como consecuencia, estos “mundos y saberes pueden ser contruidos sobre la base de diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer” (Escobar 2012, 49).

El diálogo de saberes puede inscribirse como un modelo alternativo a cómo pueden suscribirse los diversos conocimientos, desde diferentes realidades y complejidades. Leff (2004) propone un modelo donde el diálogo de saberes, establecida desde la racionalidad ambiental, puede “romper el cerco de la racionalidad objetivante” (9), de donde se circunscribe el conocimiento científico, y dar paso a la *otredad*. La otredad que planeta Leff (2004) es la “búsqueda de comprender al otro, negociar y alcanzar acuerdos con el *otro*” (9); sin tener que encasillar las diferencias culturales en un saber de fondo universal ni traducir al *otro* en términos de *lo mismo*. Esta concepción del Otredad puede ser entendida también a través de lo que Paulo Freire, citado en Acevedo y otros (2009), describe como el respeto por el otro, tener la capacidad de estar abierto a reconocer que no se posee la verdad absoluta y a no asumir posiciones dogmáticas (Acevedo et al. 2009, 107).

El saber ambiental puede estar desarrollado bajo un modelo totalitario, como en la ciencia moderna, y puede ser recreado como una externalidad, como “lo otro” diferente al “conocimiento objetivo que busca la mismidad entre la palabra y la cosa, la identidad entre el concepto y lo real, el reflejo del ente en el conocimiento” (Leff 2004, 10). Como consecuencia, lo ambiental no debería ser entendido desde una dimensión internalizable o asimilable solo desde un sistema teórico, una economía del saber, o en los paradigmas objetivantes del conocimiento, sino que debe ser comprendido desde una ecología de saberes (Leff 2004; De Sousa Santos 2009).

La presente crisis ambiental acontece en el sistema-mundo capitalista actual. Esta crisis ha sido asociada al fraccionamiento del conocimiento, el cual ha perseguido un modelo donde la sociedad parte desde un “punto cero” mantiene la noción de dominación del humano por sobre la naturaleza. Por esta razón, la comprensión del mundo no debe ser limitada a un solo conocimiento “universal”, sino a perseguir un pensamiento de la complejidad, que incluya conocimientos y prácticas inter y trans-disciplinarias y construir “dispositivos metodológicos para la constitución de un saber holístico” (Leff 2004, 17).

Esto ha provocado dilucidar un escenario de diálogo de saberes entre “intelectuales” y “grupos de base”, para conjugar la construcción de discursos teóricos y políticos para la generación de planes de acción. Este tipo de escenarios ejemplifica el diálogo entre comunidades y la academia, entre la teoría y la *praxis*, entre el conocimiento

tradicional/indígena y el conocimiento científico de la naturaleza (Leff 2004; Castro-Gómez et al. 2007; Grosfoguel 2007; De Sousa Santos 2011).

El diálogo de saberes promueve un espacio donde las personas cuyos conocimientos pueden entablar un intercambio de pensamientos, experiencias, vivencias, sentires diferentes; donde se puede ir más allá de la conceptualización, la teoría y el método para reinventar lo ya existente y alcanzar no una racionalización a la razón sino a la justicia para el Otro. Para que surja un diálogo de saberes, los “sujetos” de enunciación desde donde se produce dicho conocimiento deben ser capaces de reconocer el entorno, el contexto que los rodea, y así mismo, además, ser capaces de reconocer su carácter incompleto, es decir, su propia ignorancia (Leff 2004; De Sousa Santos 2010).

Al momento de verse en su carácter incompleto puede surgir el escenario donde puedan complementar sus vacíos al verse reflejados en el Otro. El diálogo de saberes, dentro de la academia, puede surgir más allá de una propuesta de descolonización de la *episteme* sino para su reinvención como, por ejemplo, concebir a los *otros* conocimientos bajo sus propias formas de construcción epistemológica y de aprendizaje. Es decir, que no tengan que ser definidas por el nivel de institucionalización y profesionalización de dichos saberes para ser aceptados como conocimiento válido (Leff 2004; De Sousa Santos 2009; Argueta Villamar 2012).

En los ámbitos social y cultural, el diálogo de saberes reproduce la diversidad no solo en la congregación, consenso y recapitulación de pensamientos y conocimientos, también configura una serie infinita de relaciones de “otredad entre seres diferenciados, sin síntesis dialéctica” (Leff 2004, 37), donde las complementariedades y confrontaciones de saberes forjan nuevos potenciales para consolidar identidades singulares y heterónomas (37). En un escenario adverso, en donde la universalidad y la homogeneización han tomado la posta, el diálogo de saberes fortalece cada autonomía en las sinergias de encuentros con lo otro y lo diferente. En el contexto colonial, a través de la filosofía de la liberación descrita por Enrique Dussel, el diálogo de saberes se puede presentar como una demanda generada desde “abajo”; es decir, desde los excluidos por el sistema, los marginados; aquellos que luchan por el reconocimiento de sus saberes, sus idiomas, sus culturas y sus identidades diferenciadas (Dussel 1998; Leff 2004; Argueta Villamar 2012)

Por último, el diálogo de saberes en el ámbito ambiental puede fomentar la creación de puentes a través de la diversidad de conocimientos existentes acerca de la naturaleza para cuestionar la separación existente entre ser humano y naturaleza, y

desarrollar modelos sustentables que no estén bajo un esquema de dominación (Leff 2004; De Sousa Santos 2009, 2010, 2011).

Al incorporar distintas concepciones, vivencias, sentires de *otros* conocimientos y cómo ellos conciben y se recrean a través de la naturaleza, el conocimiento ambiental puede comprender de mejor manera la complejidad que representa la naturaleza no humana y sus relaciones con lo humano. De Sousa Santos (2009) llama a este proceso la *acción-con-clinamen*, que no está basado en una ruptura dramática de una determinada “materia” sino en “un viraje o desviación leve cuyos efectos acumulativos rinden posiblemente a las combinaciones complejas y creativas entre los átomos” (De Sousa Santos 2009, 194). Así como pasa a nivel de la materia, estos cambios pueden fortalecer la construcción social, y la concepción de la naturaleza que hoy en día manejamos, a un modelo más complementario, que vaya en la búsqueda de una acción reflexiva donde se conforme un “todo”, sin perder la particularidad de los agentes que lo comprenden.

6. La etnobiología: ¿Una propuesta alternativa a la ciencia moderna hegemónica?

La etnobiología es un campo relativamente reciente dentro de la ciencia, la cual, busca entender y estudiar la naturaleza y su entorno principalmente a través del conocimiento de los grupos locales y/o indígenas (González-Rivadeneira, Villagómez-Resendiz, y Barili 2018). Las raíces etimológicas que conforman esta disciplina provienen de *ethno-* (ἔθνος), que significa “raza, pueblo”; *bio-* (βίος) que significa “vida”, y *-logía* (λόγος) “estudio”; por lo que, se le conoce como aquella ciencia o estudio de la vida a través de los pueblos o “el conocimiento y las concepciones desarrolladas por cualquier sociedad en relación con la naturaleza y su papel en las creencias y adaptaciones humanas a entornos particulares” (Albuquerque et al. 2013, 1)

Se podría interpretar a la etnobiología como una ciencia híbrida o “mestiza”, ya que llega a compilar diferentes tipos de conocimientos “científicos” y “tradicionales”, tanto locales como globales. Además, tiene la singularidad de conectar enfoques epistémicos desde la cultura y la interpretación de fenómenos biológicos a través de la experiencia e interacción de diversas sociedades humanas con el medio ambiente (Albuquerque y Nóbrega Alves 2016; Jácome-Negrete 2021).

La etnobotánica es una de las ramas más antiguas, aunque como tal no se la conocía, sino como estudios antropológicos acerca del uso y propiedades para las comunidades indígenas desde una perspectiva medicinal, alimenticia, de construcción y ritual. En el Ecuador se comienzan a documentar como estudios etnobotánicos desde 1990

(Cerón 2002). Aproximadamente el 80 % de la población de los países del sur geopolítico todavía usa la medicina tradicional basada en plantas para tratar enfermedades leves e incluso crónicas, ya que están sujetas a condiciones, donde dentro de las territorios indígenas no existen centros de salud cercanos; por lo que, prácticamente su conocimiento y uso de estas plantas son esenciales para su supervivencia (Bussmann y Sharon 2006; Hernández, Morón Rodríguez, y Larrea Killinger 2010; Zhiminaicela Cabrera et al. 2020). El conocimiento sobre plantas medicinales, aunque no es exclusivo de comunidades indígenas, ha sido mejor preservado y conservado en ellas. Sin embargo, se ha desarrollado cierta cautela sobre la difusión de este conocimiento por parte de los pueblos indígenas, ya que históricamente, han atravesado por una serie de actos violentos por la extracción y apropiación de saberes y conocimientos ancestrales (bioprospección) y de los “recursos” naturales para su comercialización (biopiratería). Esto se liga lo que Agrawa (2002) describe como un *conocimiento útil*, aquel que sirve para un fin determinado y ese es el “crecimiento” o “desarrollo económico” de un determinado lugar. En el caso del conocimiento de las plantas medicinales y sus propiedades, para que sea *útil* debe “despojar” o “romper” la relación que existe en el conocimiento de las plantas medicinales y su ritualidad, los nombres por las cuales les llaman en su idioma original, danzas y movimientos, gestos y acciones que comprende una planta o un compuesto medicinal en una comunidad o práctica indígena (Agrawa 2002, 11).

Aunque desde la época colonial ya se había realizado estudios etnobotánicos, conocidos gracias a las bitácoras de botánicos como el fraile franciscano Bernardino de Sahagún en el siglo XVI, que documentó e inventarió el uso y comercialización de plantas y animales dentro de los pueblos indígenas en México¹⁴. Sin embargo, el término “etnobiología” no apareció en aportes científicos y/o académicos hasta el año 1935, y fue propuesta de por primera vez por Edward Castetter y Ruth Murray, ambos originarios de Estados Unidos y desde los campos de la biología y la antropología tradicional correspondientemente. Posteriormente, el término y los conceptos de la etnobiología fueron modificándose, incluso desde donde se realizaba los estudios, como fue el caso en 1940 del investigador mexicano Manuel Maldonado Koerdell, quien había propuesto que

¹⁴ Entre las colecciones de plantas y animales obtenidas en la época de la colonia en América Latina y posteriormente en la formación de la República del Ecuador, se destacan las colecciones realizadas por la exploración geodésica franco-española de Jorge Juan y Antonio Ulloa entre 1716 a 1795 y las investigaciones del padre jesuita Luis Sodiro en el gobierno de García Moreno en 1870, respectivamente. La colección de Luis Sodiro se encuentra actualmente en el herbario de la Biblioteca Espinosa Pólit y cuenta con aproximadamente 20 000 especímenes (Lovato y Alejandro 2018; Peña de Camus 2021).

la “finalidad” de las y los etnobiólogos, era “identificar describir y clasificar los organismos que tengan [...] un valor cultural para un grupo humano” (Maldonado-Koerdell 1940, 202). Más adelante, y mediante las contribuciones de Darrell A. Posey (1986) y la propuesta de las cinco fases de la etnobiología de Eugene Hunn (2007)¹⁵, se marcó los cimientos del desarrollo de la investigación etnobiológica, no solo desde el papel de los pueblos y grupos humanos en el entendimiento y uso de la naturaleza, sino, en su lectura histórica de como se ha ido desarrollando esta disciplina, y su relevancia para asegurar los derechos de los pueblos donde se originaron estos conocimientos (Posey 1986; Hunn 2007; Albuquerque y Nóbrega Alves 2016; SOLAE 2024).

Conforme a esto, en el año 1988, durante el primer congreso internacional de etnobiología en Brasil, se redactó la “Declaración de Belém”. Plenderleith (2004) menciona los algunos acuerdos importantes relacionados a los estudios etnobiológicos: 1) Los inventarios etnobiológicos deben promover el desarrollo y el reconocimiento de los pueblos indígenas como autoridades; 2) Se debe realizar una consulta previa para el desarrollo y ejecución de proyectos que se realicen en territorios indígenas; 3) Debe considerarse una compensación a los pueblos indígenas por el uso de sus conocimientos y recursos; 4) Promover la incorporación de médicos indígenas y sus conocimientos en los programas médicos y 5) La devolución de la información generada por el intercambio entre el investigador y los pueblos indígenas, especialmente relacionada con el manejo de los recursos. Subsecuentemente, se sumaron otras propuestas a lo largo del tiempo, como el código de ética de la Sociedad Internacional de la Etnobiología (1996) y el código de ética de la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología (2017), cuya finalidad es “promover el reconocimiento de los derechos de soberanía de las comunidades indígenas y sus conocimientos” (Jácome-Negrete 2021, 25).

La etnobiología, así como su praxis y su teoría, se ha ido modificando con forme al tiempo y al contexto de cada país que investiga esta rama. Sin embargo, existen propuestas desde ciertos frentes y sociedades de la etnobiología, como la Sociedad

¹⁵ Las cinco fases propuestas por Hunn, cuyas definiciones fueron cambiando debido a diferentes contribuciones de Clément (1998), Wyndham et al. (2011), Nabhan et al. (2011) y Wolverton (2013), se pueden resumir como las siguientes: Fase I (Utilitarismo) que corresponde a la documentación del uso de plantas y animales que benefician a la sociedad del investigador; Fase II (Etnobiología cognitiva) referente a la lingüística y psicología incorporada para estudiar cómo las culturas conciben y clasifican organismos del medio ambiente; Fase III (Etnoecología) que se enfoca en el conocimiento Ecológico Tradicional enfatizando sus prácticas; Fase IV (Etnobiología indígena) que es la concientización sobre la importancia de los derechos de los Pueblos Indígenas para controlar cómo sus conocimientos son extraídos, compartidos o utilizados y la Fase V (Interdisciplinariedad en una era de rápido cambio ambiental) la cual se relaciona a la colaboración interdisciplinaria para abordar las presiones humanas sobre el ambiente, como el cambio climático (McAlvay et al. 2021, tbl. 1).

Latinoamericana de Etnobiología (SOLAE), que apuestan por una etnobiología que sea “socialmente justa, antirracista y descolonizada” (McAlvay et al. 2021; SOLAE 2024). Sin embargo, es una apuesta reciente hacia una “Fase VI”,¹⁶ donde se puede desarrollar herramientas para las nuevas generaciones, donde no solo se contemple las perspectivas éticas del trabajo con las comunidades, sino desde una perspectiva emancipadora de esta corriente y sobre el régimen que puede imponer la academia.

¹⁶ La fase VI es una propuesta por McAlvay et al. (2021) donde este grupo internacional propone que la etnobiología debe posicionarse desde tres diferentes niveles: institucional, proyectos y la academia. A nivel institucional, se abogaría por “la repatriación/rematriación del patrimonio biocultural, la accesibilidad a los trabajos publicados, y la realineación de prioridades para apoyar la investigación liderada por las comunidades” (1). En cuanto a desarrollo de proyectos, la generación de un “diálogo mutuo, de reciprocidad, que las comunidades sean autosuficientes en cuanto a investigación” (2). Por último, desde su rol como académicos, una reflexión desde lo interno acerca del “uso del lenguaje, las coautorías y los sesgos implícitos”. Además, que las “preguntas de investigación promuevan la soberanía de los Pueblos Indígenas y las Comunidades Locales sobre sus tierras y aguas” (2).

Capítulo segundo

Análisis bibliométrico de la interacción entre el conocimiento tradicional y occidental a través de las publicaciones científicas sobre etnobiología en el Ecuador

No es nada descubrir algo nuevo,
hay que descubrir para QUÉ se descubre
(Enrique Dussel)

Las contribuciones de la etnobiología se pueden observar dentro de publicaciones las cuales ejemplifican la dinámica de producción de conocimiento, tanto desde el conocimiento occidental como el tradicional, desarrollado desde la academia. Por ello, dentro de este capítulo se aborda un análisis de índole bibliométrico para inferir en qué condiciones interactúan los diferentes conocimientos y desde donde se está generando los conocimientos y hacia a que tipo de grupos se dirigen estos estudios.

1. Metodología

1.1. Revisión bibliométrica a partir de publicaciones de etnobiología en el Ecuador

Para el análisis de las publicaciones, se realizó una metodología bibliométrica basada en los trabajos de Albuquerque et al. (2013) y González-Rivadeneira et al. (2018)¹⁷, en la cual se realizó una búsqueda en la base de datos de publicaciones científicas Scopus (<https://www.scopus.com>), cual es la principal fuente de datos y la más usada para el análisis bibliométrico a nivel mundial y la que más se acopla con plataformas como SCImago y VOSviewer¹⁸.

Esta búsqueda se realizó a través de las palabras clave “ethnobiology” y “Ecuador” y para ampliar al idioma original “etnobiología” y “Ecuador”, como se hizo en las dos publicaciones referidas, y se definió un rango de años de publicación entre el

¹⁷ Dentro de las publicaciones etnobiológicas, solo se encontraron dos artículos acerca del desarrollo de la etnobiología en el Ecuador y Latinoamérica, anteriormente mencionados: Albuquerque et al. (2013) y González-Rivadeneira et al. (2018). Dichos artículos tienen metodologías similares, con la diferencia de que Albuquerque et al. (2013) es un estudio a nivel de Latinoamérica y de González-Rivadeneira et al. (2018), se enfoca principalmente a las publicaciones realizadas en el Ecuador.

¹⁸ Estas plataformas son una de las principales herramientas para la metodología del análisis bibliométrico. Las definiciones y uso se mencionan más adelante en el documento.

2006 y 2021. Este rango se estableció a través de la metodología de Albuquerque et al. (2013) y González-Rivadeneira et al. (2018), ya que antes del 2006 no se encontraban publicaciones sobre etnobiología y se amplió el rango de años hasta la fase de investigación de datos del presente trabajo que fue hasta el 2021.

Luego de este primer barrido, se amplió a publicaciones relacionadas a “etnobotánica”, “medicina tradicional”, “conocimiento indígena” y “conservación”, tanto en inglés como español. Estos ejes se utilizaron ya que corresponden a estudios desarrollados a través del conocimiento indígena acerca de la clasificación y uso de las plantas, en relación con su uso como, por ejemplo: madera para hacer casas, canoas, comercializar etc., y uso medicinal, ya que, es uno de los campos más ampliamente documentados. Finalmente, se aborda los estudios de etnobiología con relación a la conservación de bosques (Olarte y Flores 2001; Cerón 2002; Argueta Villamar 2012; Zhiminaicela Cabrera et al. 2020).

Se utilizó los siguientes parámetros de búsqueda inteligente dentro de la plataforma de Scopus:

```
ethnobiology AND PUBYEAR > 2005 AND PUBYEAR < 2022 AND ( LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Medicinal Plant” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Ethnobotany” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Traditional Medicine” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Plants, Medicinal” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Medicinal Plants” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Medicine, Traditional” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Traditional Knowledge” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Indigenous Knowledge” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Ethnomedicine” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Ethnobiology” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Ecuador” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Conservation” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Conservation Of Natural Resources” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Conservation Strategies” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Conservation Measures” ) OR LIMIT-TO ( EXACTKEYWORD , “Conservation Management” ) ) AND ( LIMIT-TO ( LANGUAGE , “English” ) OR LIMIT-TO ( LANGUAGE , “Spanish” ) ) AND ( LIMIT-TO ( AFFILCOUNTRY , “Ecuador” ) ).
```

Sin embargo, la plataforma de Scopus, solo recopila información de publicaciones y revistas indexadas, es decir, que se encuentran bajo un régimen de clasificación *riguroso* donde *solo* “ingresan revistas seleccionadas que tienen procesos editoriales de alta calidad, con trayectoria e importancia en sus artículos” (Mejia 2022). Por lo cual, se tiende

a invisibilizar muchas *otras* publicaciones que no sean indexadas y que no cumplan con este sistema *riguroso/dominante*. Por lo cual, se propuso incorporar a la metodología de Albuquerque et al. (2013), una comparación con otras revistas que no se encuentran indexadas y que no sean solo de alto impacto, a través de una búsqueda bibliométrica con la plataforma de Google académico (<https://scholar.google.com/>), la cual es una plataforma de acceso libre, donde las revistas académicas pueden ser indexadas o no. La búsqueda se realizó por palabras clave similar a la realizada con la base de datos de Scopus, en el periodo de tiempo (2006 al 2021) y se delimitó a revistas con la mayor cantidad de publicaciones, es decir, más citadas. Finalmente se propuso analizar la *Revista Cinchonia* de Ecuador (<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CINCHONIA>) debido a la relevancia de los estudios en etnobiología y etnobotánica desarrollados en Ecuador, en especial a través diversos estudios y publicaciones de coautoría con personas de pueblos y nacionalidades indígenas (Cerón 2002).

1.2. Análisis de colaboración internacional y nacional en las publicaciones etnobiológicas en el Ecuador

Para evaluar las relaciones coloniales de dominación en la producción del conocimiento, la colonialidad el saber, el locus de enunciación; cuyos conceptos han sido referidos en el marco conceptual, se realizó un primer análisis bibliométrico correspondiente al origen tanto nacional como internacional de los y las investigadores y sus colaboraciones, es decir, de autoría y coautoría. La metodología propuesta fue utilizada por Albuquerque et al. (2013).

Para organizar y analizar los datos obtenidos, se extrajo la siguiente información de los artículos, siguiendo:

- **País de afiliación del primer autor y los coautores:** se registró la afiliación indicada en el artículo, es decir, a que organización/institución pertenece.
Al igual que en la publicación de Albuquerque et al. (2013), se trató de verificar el país de origen del primer autor, pero esta información no estaba disponible en los estudios. Por lo tanto, no fue posible analizar este aspecto, tan solo el país de pertenencia de la universidad u organización al que están afiliados.
- **Año de publicación:** según lo indicado en la revista
- **Existencia o no de la colaboración internacional:** se basa en la identificación de que, si el primer autor del estudio es de origen o se encuentra afiliado a una institución del país donde se lleva a cabo el estudio, en este caso de Ecuador; y

como colaboradores uno o varios autores secundarios afiliados a una institución u origen extranjeros. Albuquerque et al. (2013) describe que si la colaboración se realiza por iniciativa de un investigador cuyo país e institución de origen no son el mismo del estudio. De ser así, en el marco de proyectos individuales, no se toma como colaboración, sino como un proyecto con un investigador líder extranjero (2).

- **Porcentaje de participación de investigadores internacionales, nacionales y de comunidades indígenas:** se determinó el número de autores, y la relación con la cantidad de publicaciones total de la revista en el periodo 2006 al 2021.

Adicionalmente a la metodología propuesta, se realizó una búsqueda en la plataforma SCImago (<https://www.scimagojr.com/>). Esta herramienta, es una de las que se vinculan directamente con Scopus, la cual se basa en las citas obtenidas por cada publicación, donde el indicador se realiza “contabilizando el número de citas recibidas ponderando la importancia o prestigio de las revistas de las que proceden dichas citas” (ULPGC 2022). Este indicador esta ejemplificado en cuartiles¹⁹. Por lo tanto, una vez identificado las revistas de etnobiología dentro de nuestra búsqueda inicial bibliométrica, se procedió a evaluar su clasificación (alto o bajo impacto), a través de la identificación del cuartil al cual pertenecen estas revistas (Q1, Q2, Q3, Q4). Adicionalmente se analizó las dinámicas de poder entre colaboración internacional de revistas desarrolladas por el norte y sur geopolítico, dentro de las revistas indexadas por Scopus y las no indexadas por Google académico.

1.3. Mapeo de interacciones a través de la herramienta VOSviewer

Se realizó un mapa de interacciones a través de la herramienta VOSviewer. Este mapa registra el nivel de interacciones entre los autores, las instituciones a las que pertenecen y sus países de origen a través de las publicaciones, nombres de los investigadores, etc., en modo de ítems. La finalidad es conectar o relacionar dos o más elementos entre sí. Sin embargo, entre cualquier par de elementos no puede haber más de un enlace. Cada enlace posee un nivel de fuerza el cual se representa como un valor numérico positivo-positivo. Cuanto mayor sea este valor, más fuerte será el vínculo entre

¹⁹ El cuartil es un indicador que sirve para evaluar la importancia relativa de una revista dentro del total de revistas de su área. Se divide en cuatro partes iguales de un listado de revistas ordenadas de mayor a menor índice de impacto; por lo tanto, Q1, que corresponde al primer cuartil, será la revista con mayor importancia y de mayor impacto y Q4, la de bajo impacto (Sobrido 2011).

los dos ítems, pero en el caso de VOSviewer, la fuerza se interpreta como los enlaces que a medida que se van relacionando conforman una red (van Eck y Waltman 2023). Lo que se buscó con este análisis fue definir niveles de colaboración y la *fuerza* de esas colaboraciones a nivel de países, instituciones y revistas a las cuales están afiliadas.

2. Resultados

2.1. Número de publicaciones relacionadas a la etnobiología y etnobotánica en el Ecuador

La búsqueda mostró en el periodo de 2006-2021 se encontraron cinco revistas indexadas a Scopus con mayor número de citas, estas fueron: *Ethnobiology and Ethnomedicine Journal* del Reino Unido (UK), *Ethnobiology Journal* de Estados Unidos (USA), *Ethnopharmacology Journal* de Irlanda (IE), *Ethnobiology and Conservation Journal* de Estados Unidos (USA) y *Ethnobiology Letters* de Brazil (BR), las cuales contabilizaron 25 publicaciones. Por otro lado, entre las revistas no indexadas a Scopus y presentes en Google Académico, en el mismo periodo, se encontraban: *Revista Ethnoscience* de Brazil (BR) y *Revista Etnobiología* de México (MX) con el mayor número de publicaciones y citas en el Google Académico, donde registraron 25 publicaciones sobre etnobiología y etnobotánica en el Ecuador. Adicionalmente la revista *Cinchonia* de Ecuador (ECU), contiene 10 publicaciones etnobiológicas, lo que dio un total de 60 publicaciones sobre etnobotánica y etnobiología en general en Ecuador, entre las dos plataformas (Figura 1). Estos resultados contienen tanto publicaciones en el idioma inglés como en el español.

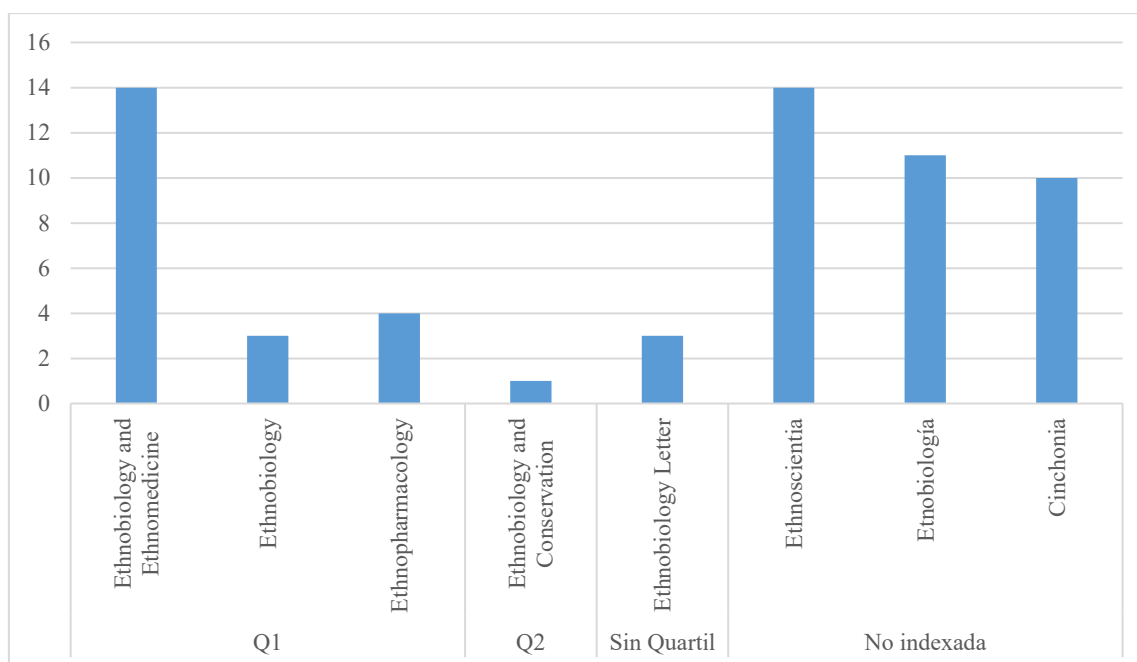


Figura 1. Número de publicaciones en las principales revistas etnobiológicas indexadas y no indexadas para el Ecuador en el periodo de 2006 al 2021

Entre las diferentes ramas de la etnobiología se puede destacar las publicaciones de etnobotánica y etnomedicina (que aborda las plantas medicinales y sus prácticas curativas), las cuales cuentan con 38 publicaciones en las mismas revistas anteriormente mencionadas, recuperadas de las dos plataformas (Tabla 1).

Tabla 1
Cantidad de publicaciones en las principales revistas etnobiológicas indexadas y no indexadas a Scopus en el Ecuador en el periodo de 2006-2021 en las diferentes ramas de la etnobiología

Revista	Índice	Etnobiología	Etnobotánica	Etnozoología	Etnoentomología	Etnomicología
Ethnobiology and Ethnomedicine	Scopus	1	12	0	0	1
Ethnobiology	Scopus	0	2	1	0	0
Ethnopharmacology	Scopus	0	4	0	0	0
Ethnobiology and Conservation	Scopus	0	1	0	0	0
Ethnobiology Letter	Scopus	1	2	0	0	0
Ethnoscience	No indexada	2	2	7	3	0
Etnobiología	No indexada	4	5	2	0	0
Cinchonia	No indexada	0	10	0	0	0
Total		8	38	10	3	1

Fuente: Scopus
Elaboración propia

En cuanto al número de publicaciones registradas en este estudio entre 2006 y 2021, se observó una considerable diferencia con los estudios anteriores de Albuquerque

et. al (2013), el cual registró tan solo una publicación de etnobiología en el periodo entre 1963-2012; mientras que González-Rivadeneira et al. (2018) entre el periodo de 2006-2017, registró tan solo cinco publicaciones. Estos registros se realizaron utilizando una búsqueda con palabras clave “ethnobiology” y “Ecuador”. Sin embargo, al extender la búsqueda a “ethnobotany” y “Ecuador” en González-Rivadeneira et al. (2018), las publicaciones alcanzaron a llegar hasta 50 registros, solo en inglés, y 96 registros con la combinación de palabras con “medicinal plants” y “Ecuador”. Finalmente, se puede observar que entre el periodo de análisis hubo un incremento significativo de las publicaciones realizadas en el Ecuador a partir de 2015 (Figura 2). Esto se debe que la etnobiología fue consolidándose como una corriente de investigación más fuerte. Este periodo de crecimiento en los estudios etnobiológicos, coincide con el periodo del primer y segundo Congreso Nacional de Etnobiología, (2014) y (2017), respectivamente, así mismo como el quinto Congreso Latinoamericano de Etnobiología en el 2017 (González-Rivadeneira, Villagómez-Resendiz, y Barili 2018, 211).

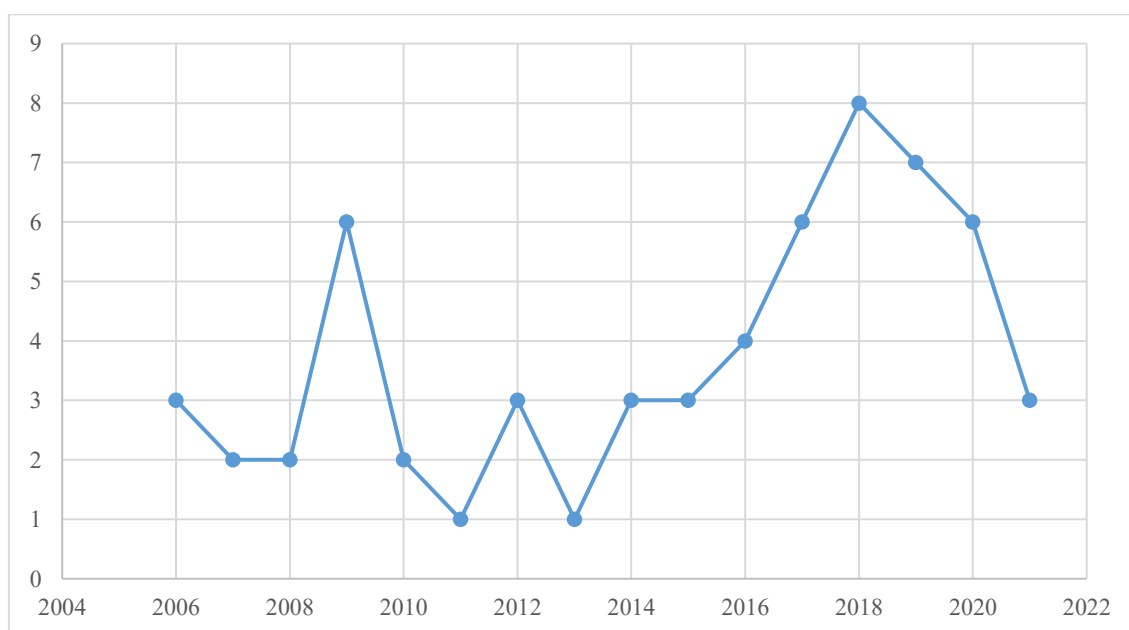


Figura 2. Cantidad de publicaciones etnobiológicas en el Ecuador en el periodo entre 2006 y 2021 en revistas indexadas y no indexadas

Usando solo una metodología que promueve una búsqueda segmentada como sucede con Scopus, se tiende a invisibilizar estudios realizados en el mismo periodo de tiempo y en el mismo espacio, por el simple hecho de *no ser* revistas ni publicaciones indexadas. En este caso, Scopus se comporta como el panóptico de Foucault que describe Castro-Gómez (2007), ya que dicta los lineamientos donde ciertas publicaciones o

revistas son consideradas como de conocimiento “útil o legítimo”, que es aquel que cuenta con la “validez científica”, que aquel que no lo tiene. Por eso, al extender los parámetros de las palabras clave tanto en inglés como en español, y al utilizar un buscador de acceso libre donde se encuentra revistas no indexadas, se observa que existen más estudios de etnobiología en el Ecuador, lo que demuestra que no por que no cumplan con ciertos parámetros establecidos como sucede en Scopus no existen o no son válidos.

2.2. Colaboración internacional y nacional en las publicaciones de etnobiología y etnobotánica en el Ecuador

Dadas las condiciones de colonialidad del saber, no sorprende que el barrido de información realizado revele alta presencia de primeros autores pertenecientes a universidades/instituciones pertenecientes al norte geopolítico en revistas indexadas y de alto impacto (Q1 y Q2), en comparación con los autores nacionales (Tabla 2 y Figura 3). En el caso de los coautores, se observa una participación mayor o igual de coautores nacionales e internacionales, y una mínima participación de coautores originarios de comunidades indígenas donde se ha hecho el estudio, especialmente en revistas indexadas como es el caso de *Ethnopharmacology Journal* que pertenece a un cuartil Q1, con incidencia del 3.03 % (Tabla 2). En contraste, se puede observar que, en las revistas no indexadas, pero que tienen alta demanda de publicaciones y citas, existe mayor participación de primeros autores y coautores nacionales. Es importante enfatizar que la participación de coautores de comunidades indígenas originarios del área de estudio solo se da en la Revista *Cinchonia* de la Universidad Central del Ecuador, contando con un 43.18 % y un caso en *Ethnopharmacology*²⁰. Pese a esto, la participación de coautores de comunidades indígenas en general de todas las publicaciones registradas es menor que la participación de primeros autores y coautores de universidades nacionales, y en ninguna de las revistas registradas existe como primer autor a un investigador perteneciente a la comunidad indígena donde se hace el estudio (Tabla 2 y Figura 3). El pensamiento abismal descrito por De Sousa Santos (2010, 2011) y el *Ego* que describe Castro-Gómez (2007), caracteriza la dinámica de las revistas académicas que tienden a limitar la participación de actores pertenecientes a las comunidades indígenas por *no ser* parte de

²⁰ Este estudio es acerca del análisis fitoquímico y etnomedicinal de especies de *Huperzia* utilizadas en la medicina tradicional de la comunidad de los Saraguros, y la actividad inhibidora de las enzimas AChE y MAO, que son enzimas que alteran el sistema nervioso. Los Saraguros utilizan la *Huperzia* para curar el espanto. En esta publicación Antonio Lozano, perteneciente a la comunidad de Saraguro, es uno de los co-autores por su conocimiento acerca de la planta y sus usos.

un sistema académico o simplemente no reconocerlos como parte de los estudios por no cumplir parámetros como no tener un título de estudios de nivel superior, lo cual subordina la participación de estos actores a ser parte del estudio pero no propietarios de este conocimiento dentro de su territorio. Esto puede llevar a escenarios donde la bioprospección y biopiratería se fomentan, y es más difícil realizar trabajos de investigación colaborativa (Pinedo 2021). Lastimosamente, ni Albuquerque et. al (2013) ni González-Rivadeneira et al. (2018) mencionan la autoría de personas de comunidades indígenas en las publicaciones etnobiológicas que analizaron, por lo que no se puede comparar con los resultados obtenidos en el presente estudio.

Tabla 2
Presencia de autores extranjeros, nacionales y de comunidades indígenas del Ecuador en las publicaciones de las principales revistas etnobiológicas indexadas y no indexadas en Scopus

Revista	No. Publicaciones	1er autor Universidad Internacional		1er autor Universidad Ecuador		1er autor Comunidad Indígena del Ecuador		Co-autores Universidad Internacional		Co-autores Universidad Ecuador		Co-autores Comunidad Indígena del Ecuador	
		No	%	No	%	No	%	No	%	No	%	No	%
Ethnobiology and Ethnomedicine	14	10	25.64	4	10.26	0	0	15	38.46	10	25.64	0	0
Ethnobiology	3	3	100	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Ethnopharmacology	4	1	3.03	3	9.09	0	0	14	42.42	14	42.42	1	3.03
Ethnobiology and Conservation	1	1	50	0	0	0	0	1	50	0	0	0	0
Ethnobiology Letter	3	2	28.57	1	14.29	0	0	1	14.29	3	42.86	0	0
Ethnoscintia	14	1	2.5	13	32.5	0	0	3	7.5	23	57.5	0	0
Etnobiología	11	4	22.22	7	38.89	0	0	0	0	7	38.89	0	0
Cinchonia	10	0	0	10	22.72	0	0	3	6.81	12	27.27	19	43.18

Fuente: Scopus
Elaboración propia

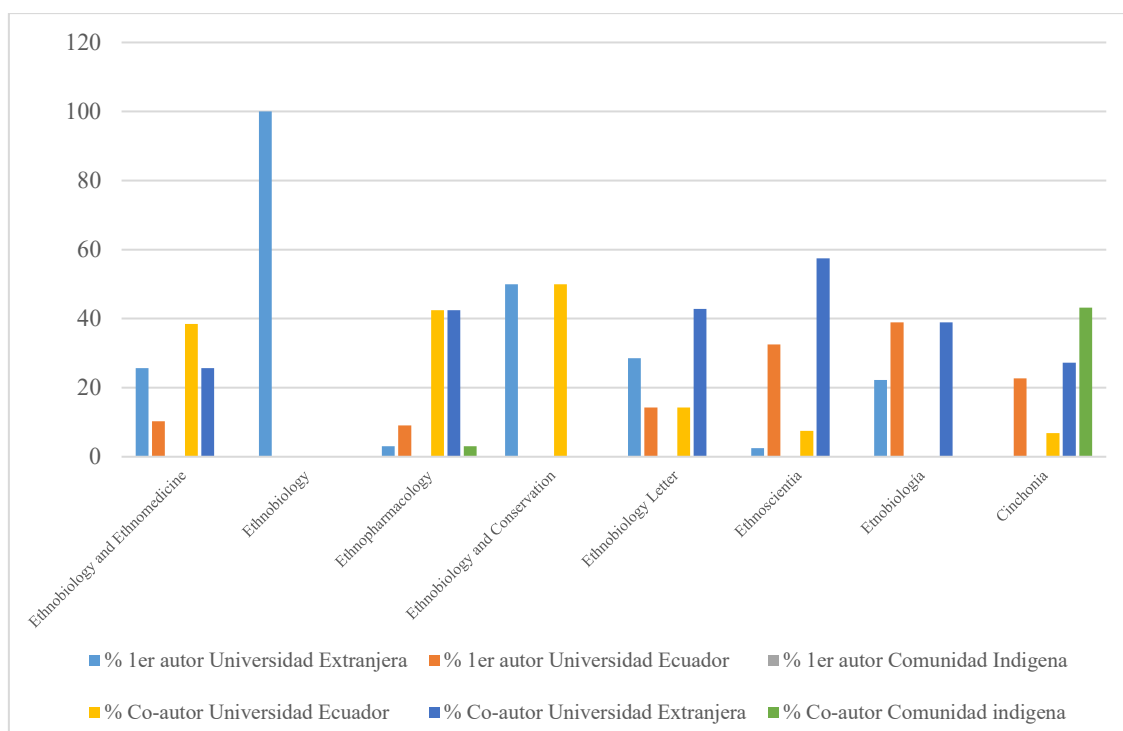


Figura 3. Porcentaje de autores y coautores por Institución/Universidad/Comunidad Indígena en publicaciones etnobiológicas en revistas indexadas y no indexadas en el Ecuador entre 2006 y 2021

Dentro de estas 60 publicaciones tomadas en cuenta para esta tesis, se evaluó la participación internacional en relación con el país de origen, y se determinó que el 53 % de los autores que aparecen como primer autor en cada una de estas publicaciones pertenecen a una institución o universidad de Estados Unidos, frente al 16 % que corresponden a autores ecuatorianos, pertenecientes a una institución o universidad nacional (Figura 4). Esto concuerda con lo descrito por González-Rivadeneira et al. (2018), donde indican que la mayor parte de los artículos escritos y desarrollados en el campo de la etnobiología son de otras partes del mundo y el protagonismo de investigadores nacionales es menor.

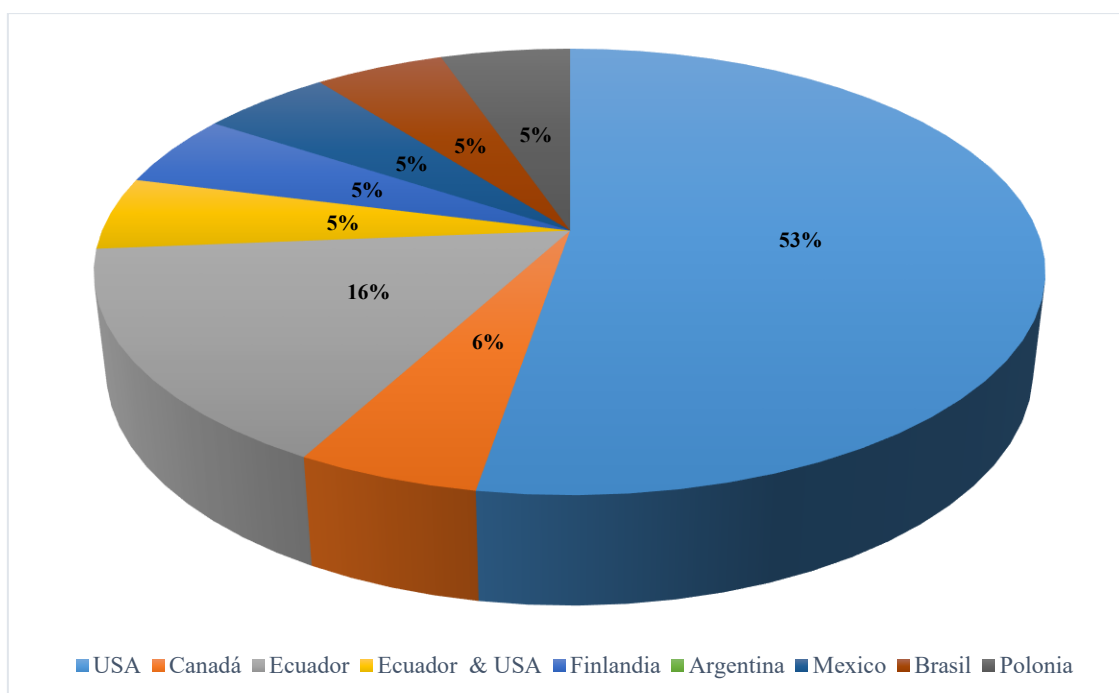


Figura 4. Colaboración internacional dentro de los primeros autores en los estudios etnobiológicos en el Ecuador en las principales revistas alto impacto y no indexadas entre 2006 al 2021

Respecto a la participación de los coautores, se puede identificar un comportamiento diferente, donde el 52 % de coautores son originarios de Ecuador, lo cual indica que pertenecen al país de donde se está realizando el estudio (Figura 5).

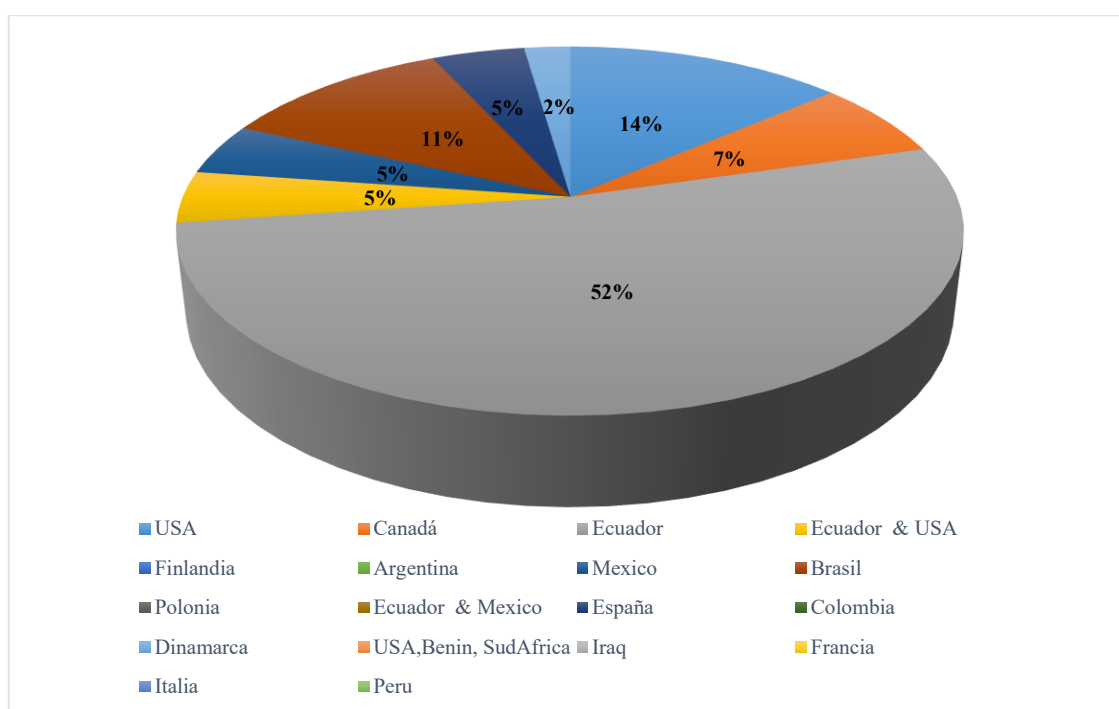


Figura 5. Colaboración internacional dentro de los coautores en los estudios etnobiológicos en el Ecuador en las principales revistas alto impacto y no indexadas entre 2006 al 2021

Albuquerque et. al (2013) determinaron que dentro de las publicaciones de etnobiología en Latinoamérica no existe una importante colaboración internacional en cuanto al número de publicaciones existentes y el número de publicaciones con primer autor internacional (Albuquerque et al. 2013, 7–8); por otro lado, en el estudio de González-Rivadeneira et al. (2018), describen una importante incidencia de colaboración internacional en las publicaciones presentes en el Ecuador, en relación a la cantidad de publicaciones con autores nacionales (González-Rivadeneira, Villagómez-Resendiz, y Barili 2018, 210–11). Sin embargo, en González-Rivadeneira et al. (2018), se toma en cuenta esta colaboración por parte autores ecuatorianos sin hacer la diferencia de autores de universidades y comunidades indígenas.

Por otro lado, existe una tendencia dentro de las revistas indexadas de alto impacto (Q1 y Q2) de autores principales procedentes desde Estados Unidos, sobre todo *Ethnobiology and Ethnomedicine Journal*, siendo esta última una de las revistas con mayor cantidad de publicaciones en la temática (Tabla 1 y 2). Al contrario, en las revistas no indexadas existe una mayor presencia de autores del mismo país donde se realiza el estudio, es decir, ecuatorianos o de otros países latinoamericanos (Figura 6). Resalta la diferencia entre las revistas de alto impacto y aquellas de libre acceso, pero que no están indexadas al sistema Scopus. En este punto se puede describir que el *locus de enunciación* si difiere dependiendo del tipo de dinámica en que funcionan las revistas académicas, si son indexadas y de alto impacto son países del centro como Estados Unidos quienes mantienen la predominancia como autores principales, reflejando desde esta narrativa el dogma de una producción de conocimiento centralizado desde in imperialismo cognitivo; mientras que en revistas no indexadas, existen la tendencia autores principales del mismo país, Ecuador; sin embargo, al ser revistas no indexadas, están por fuera del radar de búsqueda, por ende, no existen, lo que pasó en los estudios de Albuquerque et al. (2013) y González-Rivadeneira et al. (2018).

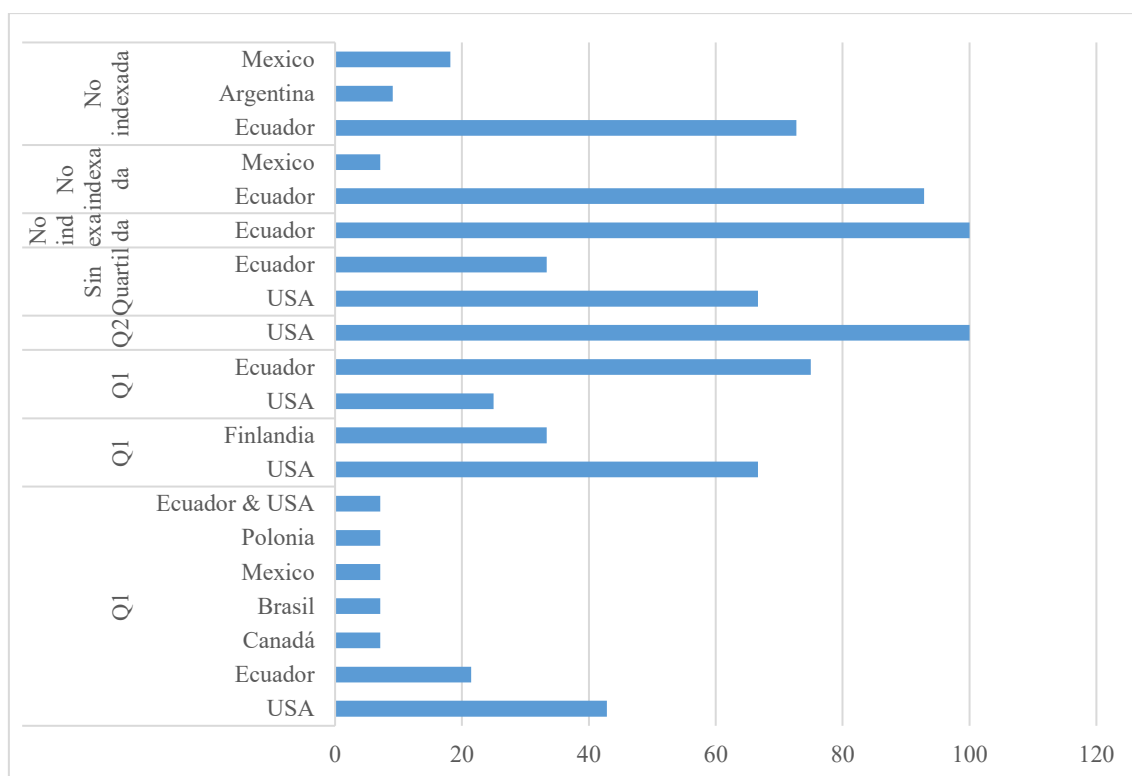


Figura 6. Porcentaje de la colaboración internacional en los estudios etnobiológicos en el Ecuador y su relación con el cuartil correspondiente a revistas indexadas y no indexadas.

2.3. Interacción y relevancia de las publicaciones de etnobiología y etnobotánica en Ecuador

Como se mencionó anteriormente, el análisis bibliométrico que emplea la plataforma de VOSviewer permite mostrar gráficamente la fuerza y las interacciones que existen entre las publicaciones analizadas. Mientras un país extranjero se encuentra más cercano al país de origen de las publicaciones, más incidencia posee este país sobre esas publicaciones. Por lo contrario, si se encuentra más alejada, no existen muchas publicaciones correspondientes a ese país. Entre los resultados que se visualizan en la Figura 7, se puede destacar que existe una mayor incidencia de países como Estados Unidos y el Reino Unido, así como Italia y Francia en el desarrollo de publicaciones de etnobiología, mientras que Chile, Cuba, Rumania, son algunos de los países con poca incidencia de las publicaciones en el Ecuador. Estas interacciones se pueden observar también en la cantidad de conexiones que existen: Estados Unidos y Reino Unido son los que mayor cantidad de enlaces generan, lo que denota una fuerte incidencia de investigadores de estos países presentes en estudios etnobiológicos en el Ecuador. Por otro lado, la colaboración de autores provenientes de países latinoamericanos se encuentra más alejados, y poseen menos conexiones directas con Ecuador; por lo que, desde una

perspectiva geopolítica (centro-periferia) la producción del conocimiento vinculado a estudios etnobiológicos se muestra acumulado en países del centro más cercanos al Ecuador, mientras que aquellos espacialmente cercanos como países latinoamericanos se encuentran en la periferia

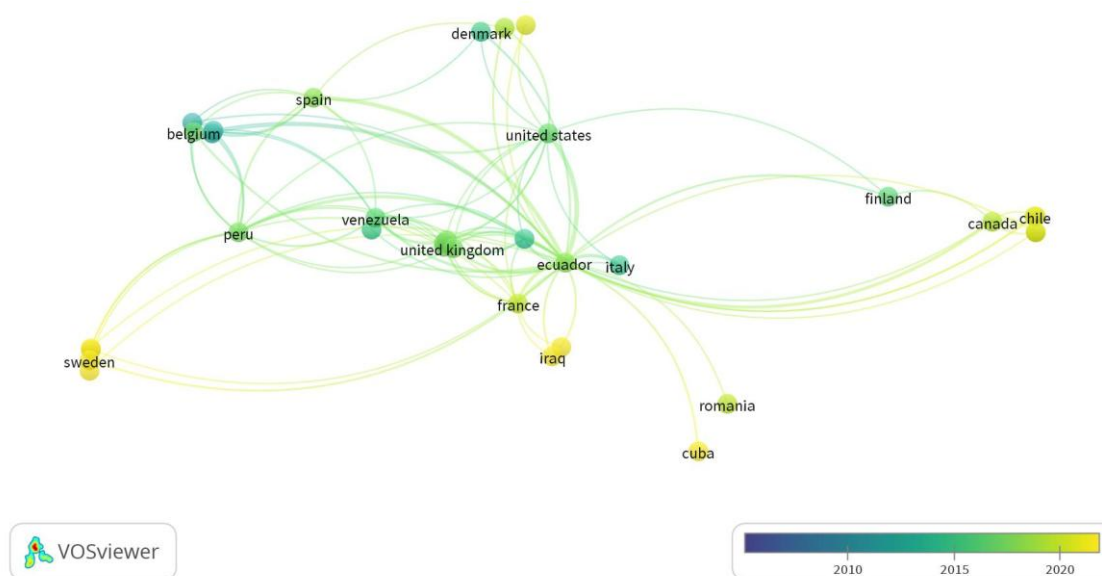


Figura 7. Mapa de interacciones de las publicaciones etnobiológicas en el Ecuador entre el periodo 2006-2021, tomando el país de origen de las publicaciones

Los estudios específicos de etnobotánica y aquellos referentes a plantas medicinales (etnomedicina) en el Ecuador, se observa que el mapa cambia relativamente, ya que el tamaño de la esfera, la cual indica la cantidad de publicaciones relacionadas a esta rama de la etnobiología, aumenta considerablemente (Figura 8). A diferencia del mapa anterior, los países con mayor interacción corresponden a países como Francia e Italia, mientras que Estados Unidos, que era el principal promotor de estas publicaciones, se encuentra distante, aunque Reino Unido mantiene una influencia, esta no se encuentra tan fuerte como en el mapa anterior. Sin embargo, y a pesar de que Estados Unidos se encuentre distante, aún mantiene una gran cantidad de enlaces, no solo con Ecuador, sino con los otros países, por lo cual mantiene su nivel de influencia alta en la generación de estas publicaciones de manera indirecta.

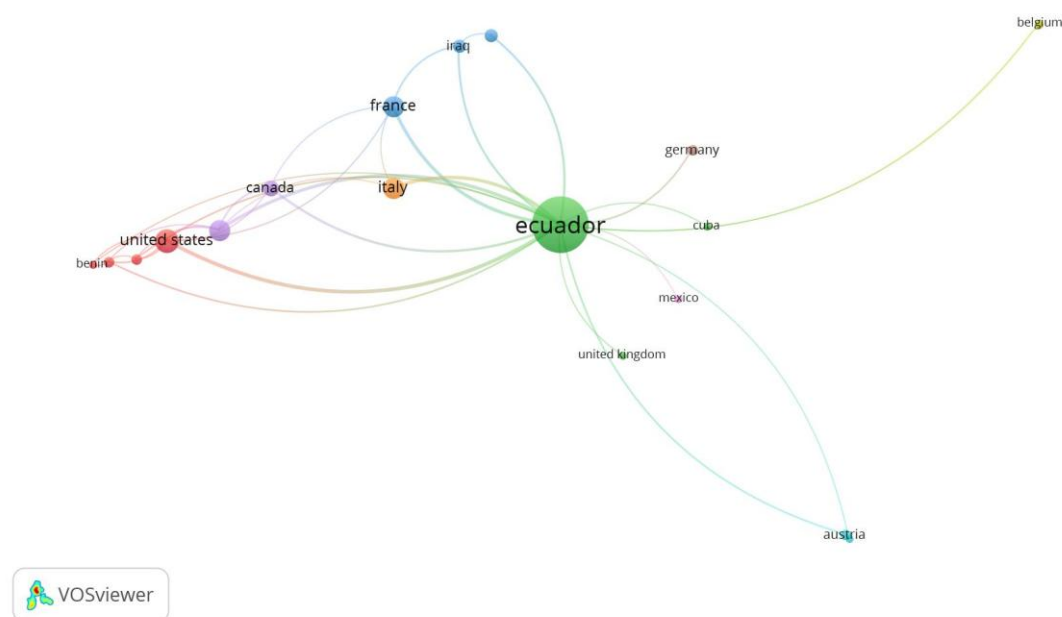


Figura 8. Mapa de interacciones de las publicaciones etnobotánicas en el Ecuador entre el periodo 2006-2021, tomando el país de origen de las publicaciones

En el caso del país de origen de las revistas indexadas y no indexadas puede observarse que aquellas más relevantes debido a la cantidad de publicaciones generadas son *Ethnobiology and Ethnomedicine Journal*, *Ethnopharmacology Journal*, *Cinchonia* y *Ethnoscintia*. En el mapa de dispersión, el nivel de interacción se puede observar a través de la intensidad del color (Figura 9), el cual toma palabras clave que relacionan a la revista o institución/comunidad indígena participante. La palabra clave indica el país de origen del estudio, ubicación de la institución, nombre de la revista, país de origen de la revista.

En este mapa se puede rescatar una interesante interacción entre las revistas no indexadas, de origen latinoamericano, y las comunidades y organizaciones indígenas, estas están representadas por palabras clave de nombre de revista: “Cinchonia”, “Etnobiologia”, “Ethnoscintia”, “Ethnopharmacology” “Ethnobiology & Ethnomedicine”; con el país de origen: “Ecuador”, “Mexico”, “Brazil” “UK o Reino Unido”, “Irlanda” y comunidades indígenas: “Cantesiaya”, “Schuaya”. Las conexiones por las combinaciones de palabras y su relevancia se muestran en la intensidad del color de la esfera (representa cantidad de publicaciones acerca de etnobiología), la cercanía con otras (relación en la cantidad de publicaciones generados y los primeros autores y el país de origen) y la repetición de las palabras de donde se sitúan espacialmente. Como se

puede observar en el mapa, las esferas de color que representan a las revistas no indexadas se encuentran más cercanas entre sí, por tener relevancia el primer autor/a del país de origen y el Ecuador, además es importante resaltar que dentro de estas interacciones si se muestra la incidencia de comunidades indígenas. Sin embargo, las revistas indexadas a Scopus se mantienen alejadas de las otras revistas como es el caso de *Ethnobiology and Ethnomedicine Journal* (Ethnomedice UK), *Ethnopharmacology Journal* (Ethnopharmacology irlanda), aunque son representativas con el número de publicaciones, nuevamente existe un “brecha” en cómo se comportan unas de la otras, a pesar de que son estudios acerca de etnobiología en el Ecuador.

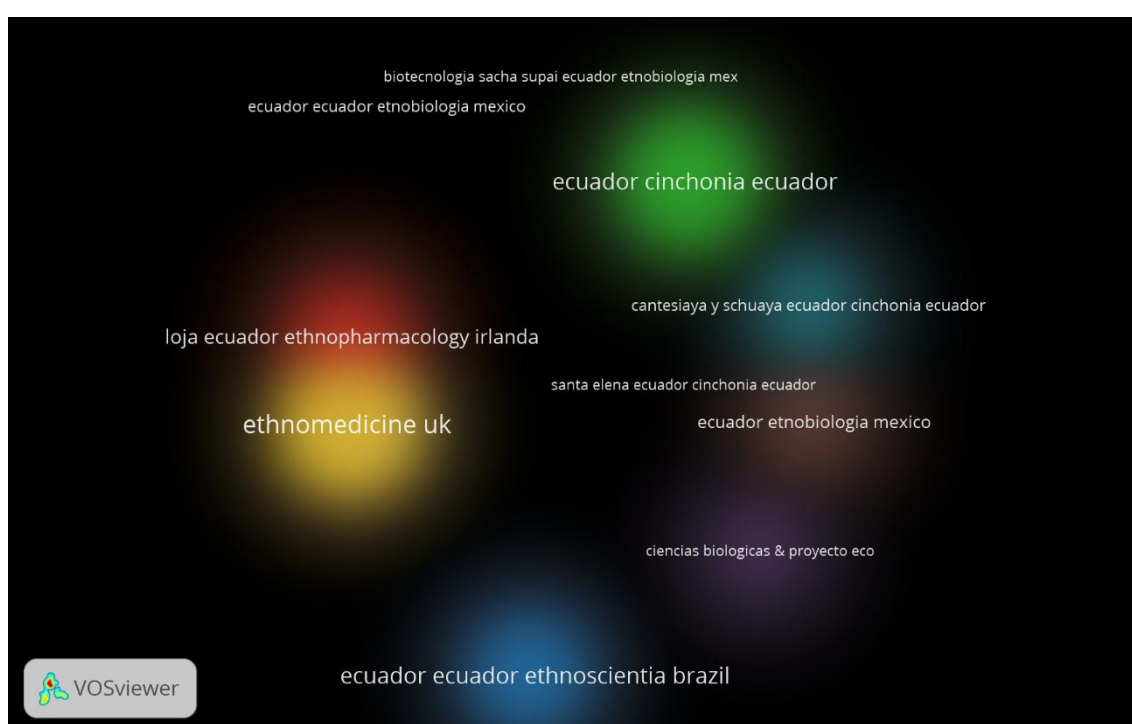


Figura 9. Mapa de dispersión de las publicaciones etnobiológicas y etnobotánicas en el Ecuador entre el periodo 2006-2021, tomando la cantidad de publicaciones por revista

3. Discusión

En los últimos años, se ha observado que las publicaciones científicas han sido uno de los principales mecanismos para difundir la información obtenida de estudios cuantitativos y cualitativos, dentro de la comunidad científica. Lamela et al. (2015) define a un artículo científico como “un informe escrito que comunica por primera vez los resultados de una investigación” y que “para [ser] considerado un artículo como tal, debe ser difundido por una *publicación válida*” (Lameda, Suárez, y Uzcátegui 2015, 915)

A través de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), se ha determinado que en el mundo aproximadamente se gasta dos trillones de dólares en investigación y desarrollo, lo cual representa una producción desenfrenada de alrededor de 2,5 millones de publicaciones académicas al año (Soto y Vega 2011; Lameda, Suárez, y Uzcátegui 2015). No obstante, esta producción de artículos científicos de manera acelerada se debe a que el “90 % de estas publicaciones es realizado por empresas que se hacen propietarias de este material y cobran por el acceso a su contenido, reteniendo para sí los derechos de autor [...] que, en principio, debieran ser del dominio público, ya que en su origen han sido financiadas en su mayor parte con dinero de los contribuyentes” (Soto y Vega 2011, 31), es decir, del país de origen de la publicación. Es por ello que la generación de publicaciones científicas se ha vuelto más una carrera, donde las empresas construyen la *arena* perfecta para que los autores compitan; y así obtener los recursos económicos necesarios. Research Information Network en 2009, difundió que los gobiernos y otros patrocinadores de las publicaciones tienen mayor interés en percibir los “retornos económicos y sociales de su inversión en investigación”, que la misma producción de las publicaciones (Lameda, Suárez, y Uzcátegui 2015, 917).

Parte de los resultados obtenidos concuerda con esta lógica, ya que no todas las revistas que publican investigaciones acerca de etnobiología generan información de la misma manera. La metodología de búsqueda bibliométrica, propuesta tanto por Albuquerque et al. (2013) como por González-Rivadeneira et al. (2018), se encuentra limitada a los estándares de búsqueda en *revistas reconocidas* o *válidas* dentro el sistema de la cienciometría²¹; donde aquellas publicaciones que se encuentran indexadas a una plataforma como Scopus, son aquellas que son tomadas en cuenta; es por eso que, en ambos casos, los estudios muestran menor cantidad de publicaciones etnobiológicas y etnobotánicas de las que realmente se puede percibir. Por lo tanto, invisibilizan trabajos de las revistas que no se encuentran inmersas en este sistema, es decir, aquellas no se rigen a una medición de factor de impacto (cuartiles), sin mencionar la invisibilización de otras formas de comunicar el conocimiento fuera del formato de artículo científico, que implica una subordinación de los conocimientos otros (Pinedo 2021).

²¹ “La cienciometría estudia los aspectos cuantitativos de la ciencia como disciplina o actividad económica, forma parte de la sociología de la ciencia y encuentra aplicación en el establecimiento de las políticas científicas, donde incluye entre otras las de publicación” (Araújo Ruiz y Arencibia Jorge 2002).

Soto y Vega (2011, 32) describen el efecto colateral de las publicaciones científicas bajo la directriz una ciencia construida y validada en revistas de alto impacto como:

Un enrarecimiento de la vida académica y [...] desarrollo de una cúpula de meritocracias que ejerce un control sobre las comisiones de evaluación. [Además, de] un desprecio sistemático por la actividad de colegas que carecen de los méritos sancionados por el sistema, sin ninguna consideración a las condiciones en que cada [uno] desarrolla su actividad, la amplitud o lo prolífico de los campos de investigación, y las necesidades particulares de las instituciones.

Esta carrera meritocrática, es cada vez más naturalizada desde la misma academia, y dominada por grupos de elite que representan a aquellas revistas que son consideradas como *válidas*, ya que poseen los recursos y los medios adecuados para hacerlo. Por ejemplo, la revista de alto impacto *Ethnobiology and Ethnomedicine Journal*, se encuentra financiada por el grupo Springer Nature Group, el cual es una organización dedicada a promover la investigación y publicación científica en varias partes del mundo. Actualmente cuentan con más de 350 fondos, denominados “Open Access”, para revistas de países dentro de Norte América y Europa, en su mayoría. En el año 2021, dentro de su reporte financiero mencionan que los ingresos del Grupo Springer Nature alcanzó hasta los 1.700 millones de euros, los cuales disponían para sustentar estos fondos (Springer Nature 2023). A diferencia de las revistas que se sustenta de fondos limitados e incluso escasos, como es el caso de *Cinchonia*, cuyos fondos recaen en una universidad pública como es la Universidad Central del Ecuador o *Ethnoscintia* la cual también parte de los fondos recaudados de miembros de la sociedad brasilera de etnobiología. Esto expone una clara condición de poder, donde ciertos estudios son publicados y difundidos por revistas de alto impacto con mayores recursos y “las revistas periféricas no pueden ser competitivas en el [...] ‘mercado’ científico” (Salager-Meyer 2008, 123).

Las revistas indexadas se encuentran monitoreadas por el factor de impacto (cuartiles Q1, Q2, etc.). El factor de impacto contiene el número de citas de los artículos publicados en una determinada revista durante los dos años anteriores, y el impacto se calcula bajo la “suposición” de que entre mayor es el número de citas en un lapso de tiempo relativamente corto después de su publicación, mayor es el impacto que tiene la revista (Englander 2009). Por lo que, para que una publicación sea tomada como *válida*, debe como requisito ser cuantificada bajo un parámetro de factor de alto impacto; y para ello, las revistas deben publicar con frecuencia. Esto suscita que una gran cantidad de

revistas, en búsqueda de obtener un factor de impacto alto, sean “distribuidas por medio de editoriales internacionales y que sea[n] indexada[s] en bases de datos grandes” (Englander 2009, 97). Este mecanismo eclipsa aquellas revistas que no se encuentran bajo esta doctrina; condenando así a muchas a ser reducidas a “contribuciones” de bajo peso o sin valor en los grandes círculos académicos.

De manera adicional, no solo se invisibiliza espacios (como las revistas), sino personas. A pesar de que los estudios etnobiológicos dan pie al desarrollo y producción de conocimiento juntamente con los pueblos indígenas y grupos locales, bajo la guía de códigos éticos, como la “Declaración de Belém” y “Declaración de Nagoya”, se observa una clara diferencia en aquellas personas que son visibles para considerarse como autores de estas publicaciones y quienes no lo son. Esto se puede observar ya que existe una gran incidencia de autores que pertenecen a instituciones extranjeras, y también, en otro porcentaje, de autores de instituciones nacionales. En ambos casos son autores no indígenas, mientras aquellas personas de comunidades indígenas, quienes son parte del lugar de donde se está extrayendo la información para la investigación, son regularmente suprimidas de las autorías en las publicaciones, al menos como se pudo observar en los resultados de los primeros autores. El bloqueo a la autoría de las personas propietarias del conocimiento tradicional pone en evidencia las desigualdades epistémicas que pueden llegar a tener incluso estudios etnobiológicos regidos por un sistema de ciencia moderna. Por lo que, la realidad de las evidencias científicas está sujeta a qué público se encuentra dirigido los estudios, y qué utilidad pueden llegar a tener para ciertos grupos, quienes son los que financian las investigaciones.

La validación de las revistas indexadas puede venir de la mano de la “abstracción” u “omisión” de ciertos elementos, para que sean tomadas como *válidas*. En este caso, se podría decir que esta “abstracción” se realiza en los nombres de las personas indígenas en las publicaciones; y netamente “exponer” las partes que se consideran útiles, como los conocimientos brindados por ellos. Finalmente, lo que nos permitió el análisis bibliométrico de los estudios etnobiológicos que operan bajo el mismo *modus operandi* de aquellas instituciones como, universidades y organizaciones, que promueven las publicaciones científicas, desde una ciencia occidentalizada, que promueve escenarios de desigualdad y conflicto, donde este tipo de “abstracción” y “utilidad” sitúan una condición de *pensamiento abismal* donde la doctrina de la ciencia, moderna colonial, sigue siendo dominante (Agrawa 2002; Grosfoguel 2008; De Sousa Santos 2010; Huguet 2013).

Sin embargo, el análisis realizado también mostró que a pesar de que la colonialidad del saber se encuentra inmersa en la dinámica de las publicaciones académicas, donde el dialogo de saberes se ve comprometido por la subordinación de un conocimiento sobre otro, existen espacios donde se pone en contexto la construcción contra hegemónica de conocimiento como, los lineamiento de revistas académicas que permiten la autoría de personas de comunidades locales donde se realizan los estudios como sucede con la revista *Cinchonia*.

Carlos Cerón (2007) menciona la gran importancia de generar un espacio dentro de la academia donde los conocimientos ancestrales de pobladores de comunidades indígenas sean parte de las investigaciones, no solo como poseedores y cuidadores del conocimiento del bosque acerca de plantas y animales que existen el Ecuador, sino también como investigadores y protagonistas de estos estudios. La revista *Cinchonia* nace con ese objetivo, para que las personas que han colaborado en el desarrollo de estas investigaciones sean autores o coautores de las publicaciones dentro de su territorio, y se apropien de ello (Cerón 2002, 2007; de la Torre et al. 2008).

Por otro lado, para entender cómo puede mantenerse un dialogo de saberes entre la academia, representada por la ciencia occidental, y los conocimientos tradicionales e indígenas por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas, no puede ser solo analizada desde la construcción occidental de las publicaciones académicas. Argueta Villamar (2012) menciona que para que exista un dialogo de saberes “los sistemas de saberes indígenas necesitan y les corresponde explicarse, explicitarse y construirse desde sus historias y epistemologías propias” (24). Además, esta construcción no puede estar desvinculado de sus luchas, ya que, afectan directamente sus relaciones dentro de territorio, además de su identidad, su seguridad y su libertad como pueblo (Smith 2016)

Por ello, el siguiente capítulo trata de indagar un estudio de caso acerca del proceso de creación del Bosque y Vegetación Protector CEPLOA, el cual es el primer bosque protector creado en Pastaza bajo la visión e incentivo de una comunidad indígena kichwa, CEPLOA, en colaboración con investigadores de la Universidad Central (Jácome-Negrete, 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5). Además, el caso muestra la vinculación de la Universidad Central para su creación, al igual que tiene una alta producción de trabajos científicos colaborativos entre estudiantes, docentes universitarios y personas de la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto, donde se localiza este bosque protector. Bajo este escenario, se propone contrastar en qué medida fue esta colaboración y de qué manera se desempeña el dialogo de saberes entre los investigadores

de la Universidad Central y la comunidad CEPLOA, al evaluar la historia del bosque protector antes y después de su creación, además los elementos y actores que fueron importantes para su desarrollo.

Capítulo tercero

El Bosque y Vegetación Protector “CEPLOA” (BVP-CEPLOA), un esfuerzo de colaboración conjunta entre la Universidad Central del Ecuador y la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto “CEPLOA”, localizada en la provincia de Pastaza

1. Antecedentes

En contexto para el presente capítulo, se escogió como estudio de caso el BVP-CEPLOA en una primera instancia, debido a que en el análisis bibliométrico relacionado a publicaciones de etnobiología en el Ecuador descrito en el anterior capítulo, la revista *Cinchonia* de la Universidad Central del Ecuador; la cual destaca no solo por la cantidad de estudios acerca de etnobiología en el país sino también porque más del 40% de los coautores pertenecen a comunidades indígenas, contenía diversas publicaciones relacionadas a la cuenca alta del río Oglán y también del BVP-CEPLOA. Estos estudios mencionaban la alta diversidad de flora y fauna dentro de este bosque protector la cual podría ser equivalente a la diversidad presente en el Parque Nacional Yasuní (Cerón 2003; 2007; Cerón y Montalvo 2009). Tras esta evidencia, mi interés como investigadora desde una ciencia occidental fue indagar a profundidad los estudios realizados en el BVP-CEPLOA; en los cuales se constató que muchos de ellos fueron realizados dentro del marco de un convenio de colaboración entre la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto (CEPLOA) y la Universidad Central del Ecuador.

Posteriormente, tras vincularme con la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología tuve la fortuna de interactuar con docentes e investigadores de la Facultad de Ciencias Biológicas de la Universidad Central, como fue Iván Jácome, quien imparte la materia de etnobiología dentro de la malla curricular y lleva más de veinte años de trabajo en la etnobiología en el Ecuador.

A partir de esto, durante los años 2023 y 2024 participe como voluntaria salidas de campo a CEPLOA, como parte de un proyecto dirigido por Iván Jácome y Silvana Gallegos por parte de la National Geographic para ciencia ciudadana focalizada en ecología de ríos dentro del BVP-CEPLOA y las comunidades relacionadas con el río Oglán Alto (Silvana Gallegos, 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5), lo cual me permitió compartir diversos espacios con las personas de CEPLOA, en especial, con la

familia Tanguila-López, cuyo ancestro fue Pablo López, “yachack” y precursor de CEPLOA. A razón de estos espacios compartidos tuve la oportunidad de mantener un dialogo con el dirigente en ese entonces a cargo de CEPLOA, Israel Tanguila, quien dispuso en asamblea, la propuesta de realizar entrevistas semiestructuradas a personas de la comunidad en especial con aquellas que tenían conocimiento acerca de la historia de creación del BVP-CEPLOA o a su vez quienes participaron en el proceso (Ver Anexos 3-5).

A continuación, se describe el contexto e historias percibidas tanto desde académicos de la Universidad Central como de pobladores de CEPLOA para analizar las circunstancias en las cuales se desarrolló el dialogo de saberes para la creación del BVP-CEPLOA y su plan de manejo.

2. Historia de la creación de la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto y del Bosque y Vegetación Protectora CEPLOA

La provincia de Pastaza no solo se caracteriza por su alta diversidad biológica, sino por su diversidad cultural y las luchas de los pueblos que lo habitan. Estas luchas por el territorio se han llevado a cabo desde mediados de los años 60, y empezaron cuando los pueblos y nacionalidades indígenas de Pastaza demandaron tierras al Estado para que sean retribuidas a diferentes comunidades de la provincia. Esto culminó en 1989 con los Acuerdos de Sarayaku, lo que llevo a la asignación de tierras para uso y vivienda de los pueblos a partir del año 1992, y se contempló que los bloques territoriales tendrían una extensión de 1.2 millones de Ha, para las nacionalidades kichwa, shiwiar, andoa, sapara y achuar (Juncosa 1994; López Acevedo, Aragón, y Ulloa 2016).

La nacionalidad Kichwa de la Amazonía, es una de las más representativas de Pastaza. En el Censo de Población y Vivienda del 2010 se determinó que tenía una población aproximada de 20 000 habitantes en la provincia, y alrededor de 131 comunidades; y Arajuno, que es uno de los cantones más poblados, la población Kichwa asciende a 4.810 habitantes (GAD Arajuno 2014; Núñez García 2020). Entre las comunidades que residen en el cantón está la Comunidad Etnoecológica Pablo López de Oglán Alto “CEPLOA”, la cual toma su nombre por el río Oglán y pertenece a una de las 23 comunidades de la ACIA (Asociación de Comunidades Indígenas de Arajuno). Actualmente es una comunidad que integra a 32 familias y 164 miembros entre niños, jóvenes, hombres y mujeres adultos y ancianos (Subia 2005).

El origen de esta comunidad parte del asentamiento de una familia perteneciente a dos pobladores de nacionalidad Kichwa, los señores Volante López y Domingo Cerda, en el año 1912. Esta comunidad lleva el nombre del nieto de uno de los pobladores originarios, Pablo López, un importante y respetado “yachack”, quien junto a su familia fueron ocupando un espacio de más de 3000 hectáreas. La perspectiva del territorio fue fortaleciéndose con la coproducción del bosque para el sustento con actividades como la caza, la chacra y la pesca practicados a través de las enseñanzas y “sueños” del “yachack” (Tanguila 2024, entrevista personal; ver Anexo 5). Sin embargo, no fue hasta 1938 que la comunidad propiamente se ubicó en la cabecera del Oglán Alto, y pasó a consolidarse como lo que ahora se conoce como la Comunidad Etnoecológica Pablo López de Oglán Alto, “CEPLOA” (Núñez García 2020).

CEPLOA fue creada, como tal, el 10 de septiembre del año 2000, y conjuntamente a otras comunidades de la provincia de Pastaza, han tenido una larga trayectoria de lucha anti-extractiva desde las primeras exploraciones petroleras, entre los años 1937 y 1942 (Núñez García 2020; Canelos 2022; Basilago 2023). En el año 2001, se firma un convenio con la Universidad Central del Ecuador para la creación de un Bosque y Vegetación Protector (BVP) CEPLOA ubicado en la cuenca del río Oglán Alto, y corresponde a un territorio comunitario ancestral de 3.344 hectáreas, al cual se le otorgó el mismo nombre de la comunidad en la cual está asentada (Figura 10).

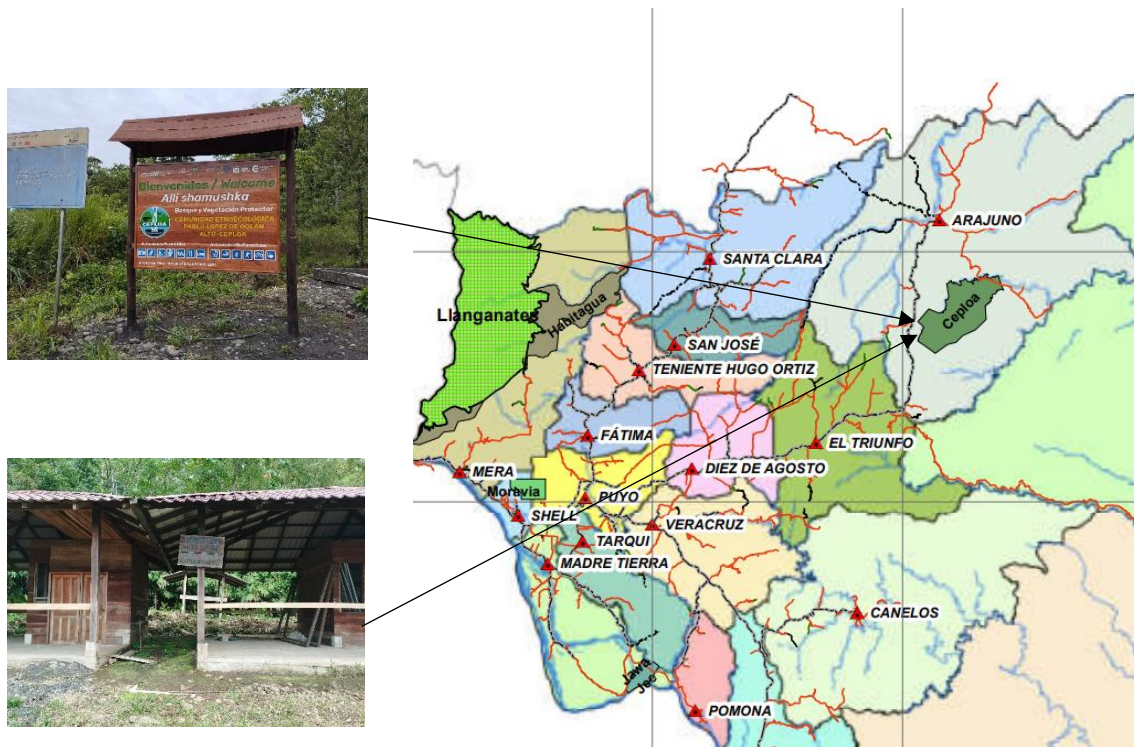


Figura 10. Mapa ubicación del Bosque y Vegetación Protector CEPLOA, dentro del cantón Arajuno en la provincia de Pastaza y sus alrededores

Fuente: Dirección de Gestión Ambiental. Gobierno Provincial de Pastaza (Haro 2019).

El BVP-CEPLOA fue uno de los primeros en crearse en la provincia de Pastaza, bajo la visión y necesidad de la comunidad que lleva su nombre. Esta iniciativa fue liderada por César Cerda, quien en ese entonces fue presidente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) y habitante de CEPLOA, y su esposa Margarita López, hija de Pablo López, quienes gestionaron con docentes de la Universidad Central, como el Dr. Nelson Rodríguez, para realizar el convenio con Víctor Hugo Olalla, quien ese entonces era rector de la Universidad Central (López 2024, Tanguila 2024, Jácome-Negrete 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5).

En el 2004, un grupo de investigadores de la Universidad Central, liderado por Nelson Rodríguez y Nelson Gallo, realizó varias expediciones por el bosque protector para la identificación de especies de plantas, animales y recursos naturales y culturales, y fueron acompañados por un grupo de pobladores de CEPLOA y un equipo seleccionado del Ministerio del Ambiente (Subia 2005; Basilago 2023). Luego de presentado y aprobado el plan de manejo, en el 2005 fue reconocida como bosque protector bajo al Registro Oficial No.24 y Registro Magistral No. 136 (MAE 2005; ver Anexo 1; Núñez García 2020; Lalama 2022)

Antes y después de su creación, el BVP-CEPLOA enfrentó conflictos relacionados a las actividades de explotación petrolera con la empresa AGIP OIL (de capitales italianos) y posteriormente Pluspetrol (de capitales argentinos), los cuales son de importancia para esta tesis, ya que la creación del bosque protector fue una manera de tener autonomía del territorio de la comunidad CEPLOA para enfrentar dichas actividades y preservar el territorio, para la presente y futuras generaciones (Basilago 2023; Tanguila 2024, López Andy 2024, López 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5). Así lo relataba César Cerda en Trinidad (2014):

Hemos ayudado en la parte legal donde conseguimos que se legalizara y se reconociera como bosque protector por el Ministerio del Ambiente. Aun así el mismo estado no respeta la visión de esta comunidad, con la presencia petrolera ha debilitado y confundido a los miembros de la comunidad.

Así, es importante comprender la historia de cómo fueron desarrollándose cronológicamente las relaciones y los conflictos entre la población de CEPLOA y las

petroleras durante estos 20 años, antes y después de la creación del BVP CEPLOA antes de pasar a analizar el proceso de creación del BVP y el posible diálogo de saberes.

2.1. Historia de conflictos antiextractivistas entre CEPLOA y petroleras

En 1972, dentro del territorio de las comunidades del Oglán en Arajuno, se instaló el Campo Oglán con el pozo exploratorio Oglán A-1, por parte del consorcio “Anglo-Superior-Unión”. Este posteriormente fue cerrado y abandonado en un transcurso de tiempo corto, porque lo catalogaron como un “pozo seco”, y no fue hasta 1988 que la petrolera AGIP OIL, conjuntamente con la exploración del pozo de Villano A, trata nuevamente de acceder a este territorio para una segunda exploración (Subia 2005; Canelos 2022; Basilago 2023).

AGIP OIL intentó ingresar nuevamente al territorio del cantón Arajuno, en el 2008, sin embargo, ya había una posición fuerte por parte la organización de comunidades indígenas de Arajuno (ACIA) para frenar su ingreso, debido al incumplimiento de varios acuerdos preestablecidos, como una consulta previa, además de una indemnización aproximadamente de 400 000 dólares que se les debía otorgar por el abandono de la exploración del pozo Oglan-A1. A pesar de esto, en el 2012 se firmó un nuevo convenio entre la AGIP OIL, y ACIA para iniciar la fase de exploración en el campo Oglán 2. El convenio establecía que la petrolera invertiría 2 millones de dólares en las comunidades de Arajuno, lo cual tampoco se cumplió. Además, el convenio estipulaba la exploración de cuatro hectáreas designadas, lo cual también incumplieron, ya que afectaron más de siete hectáreas (Canelos 2022; Basilago 2023).

Por otro lado, en el 2013, a través de un estudio de impacto y plan de manejo ambiental para la perforación 56 del pozo de Oglán 2, realizado por la consultora Cardno Entrix, se desarrollaron actividades dentro del bosque protector CEPLOA, al igual que en las comunidades aledañas como Shuar Washients en las cabeceras del río Oglán. Estas actividades consistían en la construcción de: “Oglán B sur (Plataforma operativa), Oglán B centro (helipuerto) y Oglán B norte (campamento). Además, se construyó una planta de tratamiento de aguas contaminadas por hidrocarburos” (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 55–6). Generando así un impacto y pasivo ambiental, que compromete el paisaje y el ecosistema, así como la dinámica de las poblaciones biológicas que ahí residen.

Finalmente, en el 2015, debido a la falta reiterada de cumplimiento de los compromisos adquiridos por la empresa petrolera, la ACIA realizó una asamblea donde

se determinó detener las operaciones de AGIP OIL, “sacar” a la petrolera e impedir su ingreso al territorio. En el IX Congreso de la ACIA, se discutió y resolvió suspender cualquier tipo de diálogo con el estado ecuatoriano y las petroleras, las cuales tenían terminantemente prohibido el ingreso al territorio (Canelos 2022). Sin embargo, la insistencia por parte de las petroleras, como Pluspetrol, no cesaron. Lamentablemente, desde el año 2019, Pluspetrol compró los derechos de AGIP OIL, y desde entonces han intentado nuevamente ingresar al territorio perteneciente al Bloque 10, haciendo uso, como se mencionó arriba, de las necesidades generadas por el abandono estatal.

Diana Tanguila, quien fue la primera presidenta mujer de la Asociación de Comunidades Indígenas de Arajuno (ACIA) hasta marzo de 2023 y residente de CEPLOA, relata esta situación en una entrevista realizada por Basilago (2023) para la revista “Línea de Fuego” en su especial “Madres Selva: Diana, las flores secas del desarrollo”:

Nos molestaban en la organización y en las comunidades. Llamaban y decían que querían pagar para volver a explorar. Hasta que Libio Dahua, el presidente, les dijo que antes de hablar depositaran lo que debía AGIP en la cuenta de ACIA. Nunca lo hicieron. Después empezaron a molestarme a mí.

Para Diana, el alto nivel de pobreza y el acceso limitado a educación y salud por abandono estatal (GAD Arajuno 2014), hace que la promesa de “riqueza” presentada por las petroleras sea atractiva para muchos de los integrantes de las familias que conforman la comunidad. Es en este contexto que se crea el BVP CEPLOA. Ahora pasamos a revisar ese proceso y los modos en que se dio, o no, un diálogo de saberes.

3. Logros y desafíos que presenta el diálogo de saberes entre investigadores de la Universidad Central y pobladores de CEPLOA

Leff (2004), De Sousa Santos (2010), y García y López (2022) expresan que un diálogo de saberes debe promover un espacio donde las personas y la diversidad de conocimientos, tanto modernos/occidentales y tradicionales, puedan emprender no solo un intercambio de pensamientos, experiencias, vivencias, sentires diferentes, tanto desde una perspectiva epistémica como también política, donde este diálogo pueda tener como resultado a “una no racionalización a la razón sino a la justicia para el *otro*” (De Sousa Santos 2010; Leff 2004, 14; García y López 2022). Como mencionamos en la sección anterior, en el año 2001, en pleno conflicto con empresas petroleras, se firma un convenio entre la Universidad Central del Ecuador y la comunidad de CEPLOA para la creación

de un Bosque y Vegetación Protector CEPLOA. Más tarde, en 2004 se realiza el primer Plan de manejo 2005, y posteriormente su actualización para el año 2023. Estos documentos fueron el resultado de la coproducción de conocimientos para un fin en común: creación, protección y conservación de BVP CEPLOA. En esa línea, quisiera rescatar los siguientes logros y limitaciones que, como autora de este trabajo, he reflexionado acerca del diálogo de saberes entre la Universidad Central y CEPLOA, y el rol de la etnobiología en el proceso a través de los siguientes documentos producidos.

3.1. Convenio

El convenio de colaboración se dio entre la máxima autoridad de la Universidad Central, el rector, y la máxima autoridad de la comunidad, el presidente. La primera parte del convenio señala las condiciones para el establecimiento de la casa estancia de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay, para lo cual CEPLOA cedió una extensión de 100 ha del territorio del bosque protector (Revelo et al. 2017), y con ello se generó una relación de cooperación entre ambas partes.

Dentro de convenio se puede destacar dos artículos relevantes. El primer artículo consiste en la participación o papel de la universidad dentro la comunidad donde la institución o quienes la representan deben:

Asesorar a la comunidad en temas relacionados con la protección de su patrimonio territorial, cultural y ambiental, así como en temas sociales y de salud comunitaria para cuidar y preservar la flora, la fauna, los recursos hídricos, el entorno natural y paisajístico del bosque protector “Oglán” Alto (Lalama y Fernanda 2022, 2; ver Anexo 2).

Por otro lado, el artículo correspondiente a los pobladores del CEPLOA es:

Participar en actividades de apoyo en los proyectos de investigación que realice la Estación Científica Juri Juri Kawsay *de la UCE* en el bosque Protector Oglán Alto, de tal manera que, con el entrenamiento adecuado, el o los miembros de la comunidad puedan participar en actividades como técnicos locales de investigación y manejo de la biodiversidad (Lalama y Fernanda 2022, 4; ver Anexo 2, énfasis añadido).

Estos dos artículos, aunque sugieren una colaboración entre la institución académica y los pobladores de la comunidad, reflejan más bien un diálogo en vertical. Como se puede observar en el caso de la Estación Amazónica Juri Juri Kawsay de la Universidad Central del Ecuador, la cual fue creada con la finalidad de que los estudiantes, docentes e investigadores externos y personas de la comunidad puedan compartir un espacio donde intercambien y produzcan conocimientos en conjunto; no

obstante, la línea de investigación occidental que es manejada por la academia y por ende por la universidad, es la cual, establece los parámetros bajo los cuales se debe trabajar. Por ello, y a pesar de que de las personas de la comunidad participan las actividades de investigación, muchas veces quedan como guías, parabiólogos²² o apoyo logístico (levantamiento de datos, fotografías, seguimiento de rastros, etc.) (Revelo et al. 2017, 516). Como Descola (2001) en Argueta Villamar (2012) describe, la participación por parte de la comunidad se reduce a “propiedades de objetificación [...] que ayudan a [entender] la diversidad de la vida bajo un conjunto básico de categorías” (2012, 20); por lo tanto, la comunidad debe aprender la forma de producción de conocimiento occidentalizada para formar parte y ser aceptado bajo los estándares aceptables para la academia.

No obstante, el convenio contiene una singularidad que corresponde a la cláusula número 7, donde se hace un esfuerzo para una colaboración en la escritura de artículos de manera horizontal:

Las partes acuerdan que la titularidad de los derechos de autor, en su aspecto patrimonial, corresponderán a la institución cuyo personal haya realizado el proyecto o trabajo de investigación que sea materia de publicación, quedando ambas PARTES obligadas a reconocer la participación y derechos morales de autoría de las personas que hayan intervenido en su realización. Por lo que hace a la realización de Proyectos Conjuntos, las PARTES determinarán por escrito y en cada caso la forma que se reconocerá los derechos de autor y la participación de ambas instituciones. En todo caso se observará y cumplirá, lo regulado referente a la propiedad intelectual, el Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación. (Lalama 2022, 5)

Esta cláusula ha permitido que haya un reconocimiento a las personas de la comunidad que han contribuido con su conocimiento tanto en proyectos como en publicaciones científicas producidas por la Universidad Central dentro del territorio de CEPLOA, como sucedió en el caso de la revista *Cinchonia* que revisamos en el capítulo anterior. Sin embargo, aunque es un esfuerzo importante, como describe McAlvay et. al (2021), la coautoría es solo una de las diferentes condiciones que debe resolver las instituciones universitarias, en especial aquellas que promueven la etnobiología dentro de sus mallas académicas, y es que las instituciones deben *descolonizar* sus formas de producción de conocimiento, donde se promueva una inclusión de una metodología o investigación indígena. Smith (2016) mantiene que la investigación indígena se rige bajo

²² Persona local del territorio donde se está haciendo el estudio que ha sido entrenada para realizar investigaciones científicas.

una agenda ligada a las necesidades, procesos políticos y cosmovisiones de cada comunidad indígena. La autora describe que esta agenda debe mantener un *flujo* de adentro hacia afuera donde se debe tomar “reflexiones y acciones” en torno a: descolonización (tanto política, social, espiritual y psicológica de los pobladores indígenas), sanación (desde los procesos y luchas colectivas que han estado atravesado), transformación (desde un enfoque de justicia social) y movilización (no solo desde el proceso organizativo sino de ejecutar metodologías que sean dinámicas y abiertas a diferentes influencias y posibilidades) (Smith 2016, 218–19)²³. Desde esta perspectiva, el convenio sugiere un proceso de investigación que mantiene la hegemonía del conocimiento occidental colonial, sin considerar *otras* formas de conocimiento o sin fortalecer la participación de la comunidad desde otros ejes que no solo sean la coautoría de artículos.

3.2. Plan de manejo BVP CEPLOA

Desde la creación del Bosque y Vegetación Protector CEPLOA se han realizado dos planes de manejo en los años 2005 y 2023, en articulación entre la UCE, CEPLOA, y el Ministerio del Ambiente (MAATE), con el objetivo de salvaguardar el estado y condiciones del bosque. La construcción de ambos documentos fue muy distinta...

El plan de manejo 2005 se realizó en el mismo periodo de la creación del BVP CEPLOA. El grupo principal que trabajó en el documento fueron investigadores de la Universidad Central en coordinación con personal del Ministerio del Ambiente, quienes marcaron los lineamientos que debían guiar el documento, y finalmente, los pobladores de CEPLOA, quienes acompañaron al grupo de investigadores (López 2024, Jácome-Negrete 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5). En este primer acercamiento, la participación de los pobladores de CEPLOA eran complementario, y la comunidad en ese momento, permitió que la Universidad Central sea el foco central de este documento ya que:

No había [dinero] para movilización, para hacer los trámites en Quito, porque la comunidad no podía pasar por ese proceso solo, por lo que la universidad fue importante ahí. (López 2024, entrevista personal; ver Anexo 5)

²³ A pesar de que esta agenda de investigación indígena se centra en investigaciones de comunidades del Pacífico como los *maori*, a la cual pertenece la autora, se trata de ejemplificar los posibles componentes que podría tener una investigación indígena en Ecuador.

Posteriormente, luego de la creación del BVP CEPLOA y el primer plan de manejo, la comunidad pasó a tener un periodo de más de diez años donde la Universidad Central descuidó sus responsabilidades y, de igual manera, el rol del mantenimiento de la estación Juri Juri Kawsay. No fue sino hasta la actualización del plan de manejo en 2023, el cual fue un pedido desde la comunidad, que hubo las condiciones para que la Universidad Central y CEPLOA puedan realizar un trabajo en conjunto (Tanguila 2024, López 2024, Jácome-Negrete 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5).

Dentro de este nuevo plan se puede rescatar que no solo integra los parámetros de delimitación para las zonas de manejo conforme la normativa ambiental vigente para bosques protectores propuesto por el MAATE, FAO y PNUD (2021), sino que integra conocimiento y necesidades desde CEPLOA. El proceso de actualización se llevó en tres etapas e incluyó una participación mayor de los habitantes de CEPLOA que en el 2005, de acuerdo con Jácome-Negrete, quien ha trabajado por más de veinte años en el campo de la etnobiología, no se encontraba presente:

La primera era el diagnóstico, la segunda el mapeo del lugar y por último los proyectos. Fue un proceso de seis meses. El proceso fue de igual manera con talleres, primero se realizó el pedido al presidente de la comunidad, y se convocaba a cada familia a participar en ellos (Jácome-Negrete 2024, entrevista personal; ver Anexo 5).

La actualización y la zonificación del plan de manejo del BVP-CEPLOA se realizó mediante cuatro componentes principales, de los cuales tres parten de una visión y construcción de vida de la comunidad (Figura 11), tal como consta en el documento (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 84–93):

1. Sacha Runa Yachay, que es el conocimiento ancestral colectivo referente a la biodiversidad del territorio (incluso se lo contempla como tal desde la lengua nativa Kichwa).
2. Kawsak Sacha o Selva viviente, donde se plantea que cualquier territorio considerado como áreas de aprovechamiento de recursos y áreas de conservación a largo plazo deben regirse bajo las características biológicas, culturales y espirituales del lugar.
3. Objetivos de conservación, basado no solo en la importancia ecológica del bosque, sino en la importancia para la comunidad tanto como sitios sagrados como aprovechamiento de forma sostenible de los seres que habitan el bosque.

Mientras que, el cuarto componente, hace relación a los requerimientos institucionales por parte del Ministerio del Ambiente, por ejemplo, clasificación de tipo de bosque, inventario de flora y fauna, y fuentes hidrográficas, etc.

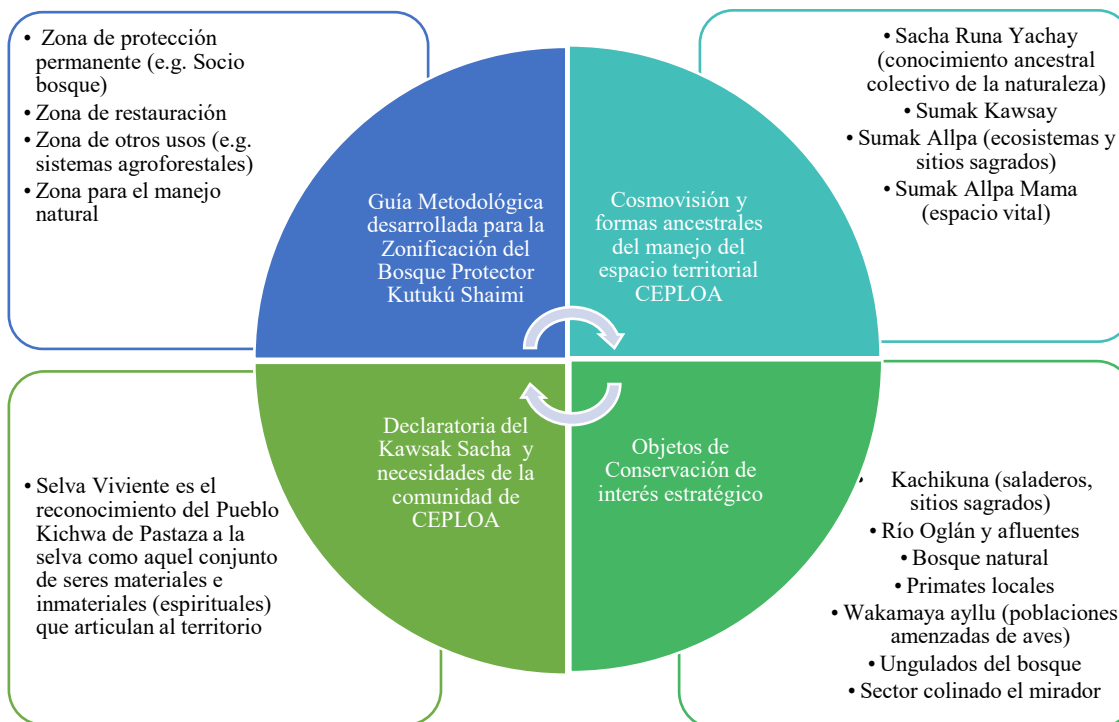


Figura 11. Mapa de flujo de los principales componentes para la zonificación del BVP CEPLOA en el Plan de Manejo 2023

Fuente: (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023)

Elaboración propia

Otra particularidad de la actualización del plan de manejo 2023, es la elaboración de mapas donde se contempló metodologías como el mapeo participativo²⁴, además de una distinción de participación por edad y por género (Jácome-Negrete 2024, entrevista personal; ver Anexo 5). La metodología de mapeo participativo fue una propuesta por parte del grupo de investigadores de la Universidad Central, la cual fue previamente socializada mediante “reuniones y talleres con autoridades del MAATE, personal técnico, miembros y dirigentes de la comunidad y representantes de instituciones relacionadas con el Bosque y Vegetación Protector” (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 32). En la Figura 12, se recopila la información de algunos componentes presentes en los mapas elaborados para la actualización del plan de manejo 2023, entre los

²⁴ La cartografía participativa se caracteriza por mantener “una planeación desde las localidades de abajo hacia arriba y democrática con la participación de los actores locales” (Andrade y Santamaria 2010).

elementos analizados se encuentran: la zonificación, los “valores de conservación” y los conflictos relacionados a la incidencia de las petroleras dentro el BVP-CEPLOA.

La zonificación del BVP-CEPLOA, se desarrolló a través de una dinámica donde dentro de los talleres del mapeo participativo las autoridades del MAATE, delimitaban o establecían las directrices que debe mantener para la elaboración de las zonas de interés las cuales deben estar en armonía con el acuerdo 136, la normativa de los bosques y vegetación protectores según el Código Orgánico Ambiente y la tipología oficial de zonas a considerarse en bosques protectores según la Autoridad Ambiental Nacional (AAN); mientras que los actores de la Universidad Central hacían de puente para conjugar las metodologías “obligatorias” por el ministerio y propias regidas por la academia e implementar los criterios ancestrales de uso del espacio desde la cosmovisión local de CEPLOA. Finalmente, luego de consensos puestos en plenarias con los pobladores de CEPLOA, se llegó a definir cuatro zonas: protección permanente la cual toma su nombre kichwa *Kawsankapak Lurirashka Sacha Pamba*; restauración o *Jatun Sacha Kawsachina Pamba*; manejo forestal sostenible o *Wiwa Yurakunata Tarpusha Apana Pamba* y otros usos denominada *Mirachik Pamba* (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 36–8). De igual manera para identificación de “valores de conservación”, durante los talleres, se delimitó la zona de conservación y la zona de producción ancestral (que corresponden al manejo de las chacras) bajo los lineamientos según la Nacionalidad Kichwa de Pastaza, Pastaza Kikin Kichwa Runakuna (PAKKIRU), donde se uno de los objetos de conservación prioritarios eran los saladeros o en su nombre en kichwa *Kachikuna*, ya que, son espacios donde se concentran una diversidad de especies de animales y espíritus como el Juri Juri, por lo cual, son sitios que son considerados sagrados y por lo cual deben permanecer intactos (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 86–8).

Finalmente, como ya hemos mencionado, dentro de la comunidad existen desacuerdos y conflictos entre los pobladores en razón de quienes están a favor y en contra del ingreso de las petroleras en el territorio, como lo menciona César Cerda en la entrevista de Trinidad (2014) y Diana Tanguila en la entrevista en Basilago (2023), que han provocado tensión en el proceso organizativo dentro de CEPLOA. Como vemos en la Figura 12, el campo Oglán 2, dentro del bloque 10, posee dos pozos que colindan el área de bosque y vegetación protector, en especial en la zona de restauración o *Jatun Sacha Kawsachina Pamba*, donde mediante consenso CEPLOA, las autoridades del MAATE y los investigadores de la Universidad Central, se especificó que es una zona

donde se debe promover la restauración de la vegetación nativas y se prohíbe actividades extractivas como la explotación petrolera (BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 97). Lamentablemente, y pese a los esfuerzos para el desarrollo de este nuevo plan de manejo, no fue aceptado, debido a la presión de actores relacionados a las petroleras hacia la comunidad (Jácome-Negrete 2024, entrevista personal; ver Anexo 5).

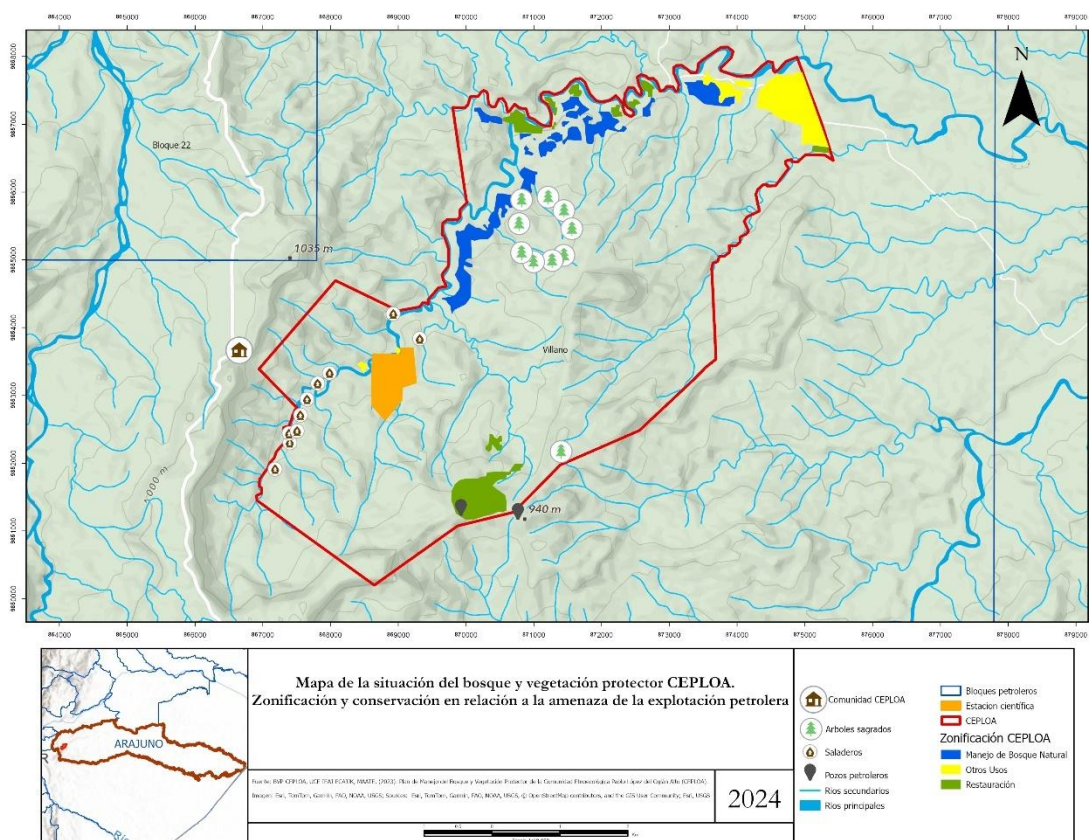


Figura 12. Mapa de la situación del bosque y vegetación protector CEPLOA. Zonificación y conservación en relación a la amenaza de la explotación petrolera

Fuente: BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE 2023, 57,93,102

Elaboración propia

4. Propuesta de un diálogo de saberes con justicia para el *otro* desde una perspectiva decolonial

A pesar de los logros que ha permitido el diálogo de saberes desde la etnobiología, las limitaciones enuncian un desafío en concreto, y esto es el colonialismo del saber que se encuentra presente en las instituciones educativas y del estado. Por lo cual, la descolonización del pensamiento y las formas de producción de conocimiento presentes es la principal barrera que se debe romper para que exista un dialogo de saberes crítico, y una etnobiología que ayude a re-pensar la co-producción de conocimientos desde un

diálogo de saberes horizontal donde se pueda poner sobre la mesa una diversidad de conocimientos y procesos organizativos y políticos con la finalidad de construir una alternativa no utópica (Grosfoguel 2007; Acevedo et al. 2009; Smith 2016; García y López 2022; McAlvay et al. 2021).

Aunque es difícil concretar una alternativa viable donde el diálogo de saberes mantenga una dinámica horizontal, autores como Argueta Villamar (2012), Smith (2019), Jarquin Gálvez y Torres Castro (2016), García y López (2022) y McAlvay et al. (2021), proponen que este proceso debe realizarse de manera simultánea desde el estado, la institución educativa y las comunidades indígenas. En base a estas autoras y autores, en la Figura 13 se recopila los puntos clave que se deben fortalecer o fomentar para descolonizar los métodos de producción de conocimiento y mantener un diálogo de saberes desde tres ejes centrales, los cuales se han observado como trabajos de cooperación entre la academia y comunidades indígenas, en especial enfocado a temáticas de etnobiología.

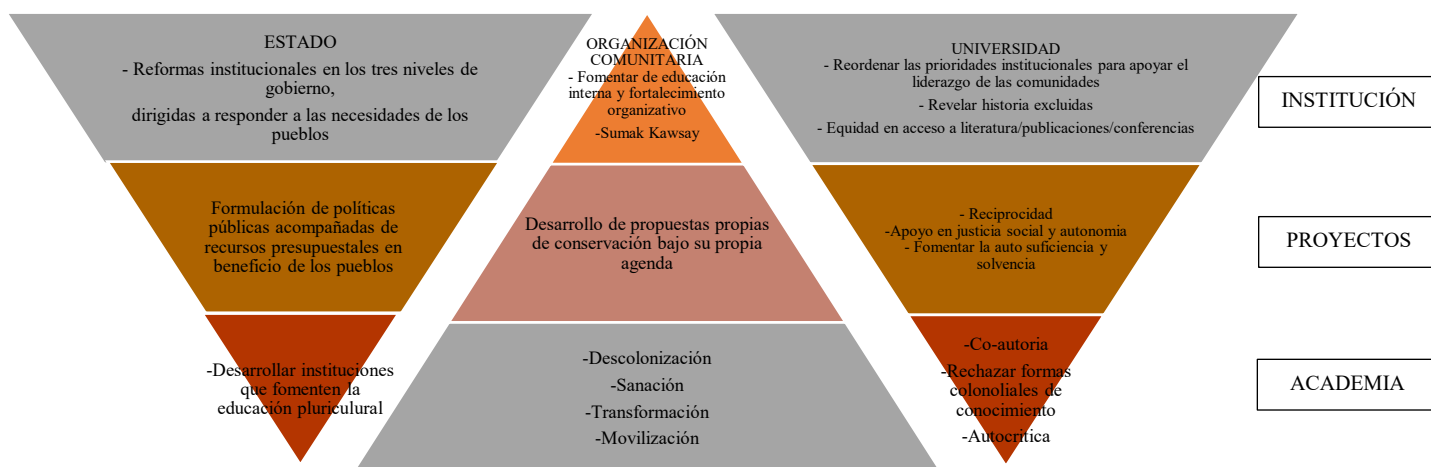


Figura 13. Temas clave para consolidar un diálogo de saberes desde el estado, la universidad y las comunidades desde tres escalas diferentes: Institución, proyectos y academia

Fuente: (Argueta Villamar 2012a; Jarquin Gálvez y Torres Castro 2016; Smith 2016; McAlvay et al. 2021)

Elaboración propia

La agenda de investigación indígena es un tema que no se ha topado en la investigación etnobiológica, y sobre todo en el Ecuador. La palabra “investigación” como lo describe Smith (2016), más bien sucinta al silencio, ya que, hace referencia a la apropiación de los conocimientos, lo que guarda en la memoria los pueblos colonizados

y quienes fueron sujetos de estudios y no parte de la investigación, en este caso se hace mucha referencia a las prácticas de bioprospección y biopiratería. Por ello, la etnobiología como lo describe McAlvay et. al (2021), debe “moverse de la prevalente influencia colonial hacia una etnobiología más justa y equitativa [la cual] requiere de un continuo compromiso” (McAlvay et al. 2021, 16)

Finalmente, desde mi reflexión a través de la revisión de los documentos producidos y la dinámica que se ha entablado entre actores de la Universidad central y pobladores de CEPLOA, algunos puntos de *no negociación* observados en la dinámica del diálogo de saberes para que se mantenga de forma justa:

- Desde la universidad, representada por sus docentes e investigadores, se debe *brindar y no imponer* herramientas que puedan venir desde la academia y que sean de utilidad y beneficio para las personas dentro de territorio (Jácome-Negrete 2024, Gallegos 2024 entrevistas personales; ver Anexo 5). Mientras que desde la comunidad se debe promover la formación desde dentro de la comunidad para realizar cualquier trabajo, desde adentro hacia afuera, no solo en el campo de la investigación, sino también procesos organizativos, y estos deben estar alineados desde la agenda de la comunidad²⁵.
- Tanto desde las comunidades y las entidades educativas, como sucedió en CEPLOA y la Universidad Central, debe existir un acuerdo intrínseco donde cualquier trabajo o investigación producida desde el territorio, primero sea *consultado y autorizado* por la máxima autoridad de la comunidad y conceso con sus pobladores; y que lo que se produzca sea en beneficio de la comunidad y devuelto (Chimbo 2024, López 2024, López Andy 2024, Tanguila 2024, entrevistas personales; ver Anexo 5).

²⁵ Lamentablemente, con el tiempo y la fragmentación de la comunidad debido a posición frente a las petroleras, no existe mucha participación de los pobladores incluso después de que se formó el BVP CEPLOA.

Conclusiones

El dialogo de saberes evaluado en esta disertación, tanto en las publicaciones acerca de etnobiología en el Ecuador como el caso del bosque y vegetación protector CEPLOA entre la comunidad CEPLOA y la Universidad Central del Ecuador, muestra que la etnobiología surge como un espacio donde diferentes saberes/conocimientos como el producido desde la academia como desde las comunidades y territorios indígenas pueden converger para dar paso a un nuevo conocimiento; y que a su vez, pueda contribuir a necesidades que nacen desde territorio como planes de conservación y planes de manejo, como lo sucedido en BVP-CEPLOA. Sin embargo, este dialogo de saberes, es diferente a lo conceptualizado por Enrique Leff (2004) y Boaventura de Sousa Santos (2010, 2011), la etnobiología sigue manteniendo una dinámica hegemónica, donde los saberes interactúan no de forma horizontal; dando muchas veces, más peso al conocimiento moderno/científico; mientras que el conocimiento indígena se localiza como un complemento.

La etnobiología como una ciencia occidental hegemónica mantiene aún una estructura desde el conocimiento moderno occidental y colonial. Por lo cual, autores como McAlvay et al. (2021) proponen trascender a una nueva forma de producir conocimiento desde la etnobiología (Fase VI), donde estén presentes las injusticias sociales, ambientales, e incluso de género dentro de los diálogos producidos entre la academia y las comunidades y territorios indígenas; y esto de paso a una etnobiología más decolonial y tintes de justicia hacia el *otro*. Es por ello que es imperativo evaluar de qué manera, existen situaciones de poder, dentro del desarrollo de la ciencia y la producción de conocimiento dentro y fuera de la academia.

Las revistas y publicaciones académicas vinculadas a la etnobiología surgen como un espacio para que el conocimiento tanto desde la academia como desde las comunidades y territorios indígenas puedan ser “visibilizados”. Sin embargo, cabe recalcar que este conocimiento puede llegar a ser solo divulgado para las comunidades científicas, además que aquellas revistas catalogadas de alto impacto, especialmente aquellas que se rigen bajo una “ciencia de centro”; pueden ser uno de los espacios de reproducción de injusticia epistémica, ya que, a través de ella se “invisibiliza” personas que pertenecen a un estándar de educación medio-bajo, que no pueden acceder a un reconocimiento dentro de las

revistas de alto impacto debido a su nivel educativo, perpetuando el dogma de la importancia de sus conocimientos (conocimiento útil) y no de sus actores. Las publicaciones en revistas no indexadas promueven mejores condiciones para que este conocimiento pueda ser divulgado. Sin embargo, se propone una alternativa a la difusión de estos conocimientos, que no sea exclusivamente desde publicaciones científicas, sino a través de compilaciones de carácter audiovisual u otros para que sean más accesibles para las comunidades, además desarrollados desde la lengua nativa.

Finalmente se concluye que durante el dialogo de saberes mantenida por CEPLOA y la Universidad Central del Ecuador hubo diversos logros como:

- Fue una acción concreta que partió de un espacio de diálogo donde la iniciativa vino del propio territorio por parte de los pobladores y dirigentes de la comunidad con la finalidad de preservar el territorio para el bienestar de su pueblo y las futuras generaciones. La Universidad Central apoyó en el proceso tanto como institución como de forma económica, y promovió la investigación científica alrededor de la etnobiología en conjunto con la creación de la estación Juri Juri Kawsay.
- Implementación de una cláusula donde se reconoce la participación y autoría de las personas de la comunidad en trabajos dentro de CEPLOA (clausula 7): a nivel institucional se puede resaltar que dentro del convenio de cooperación existe una estipulación jurídica que hace posible la cooperación de universidad central y la comunidad, y así prevenir la extracción de conocimientos.
- Inclusión de la cosmovisión, lenguaje y necesidades de CEPLOA dentro del plan de manejo 2023: Lo cual permitió la incorporación de conocimientos desde el Sacha Runa Yachay, Kawsak Sacha, y conservación basada en sitios sagrados y de aprovechamiento. El desarrollo del plan de manejo existe como una herramienta de defensa para el territorio.
- Publicaciones científicas, en especial relacionadas a estudios etnobiológicos dentro de BVP-CEPLOA, existen coautorías tanto de los investigadores de la Universidad Central como de las personas de la comunidad que participaron en los estudios.

No obstante, dentro de este dialogo existieron limitaciones considerables como:

- Generación de dependencia de la comunidad hacia la institución, primando a que las actividades tengan origen en iniciativas de la Universidad Central, por lo cual, la autonomía de la comunidad CEPLOA se vio comprometida.
- A pesar de que la cláusula mantenga un esfuerzo donde se reconozca y valide los conocimientos tradicionales y la participación de la comunidad CEPLOA, aún existe una inclinación fuerte a la producción de conocimiento de arriba hacia abajo, es decir, que para que los conocimientos/saberes de las comunidades sean “validadas” deben ser traducidas y moldeadas a los esquemas y parámetros establecidos desde la ciencia occidental, es decir, lo que la institución (academia) lo permite. En términos de *justicia* hacia el *otro*, la validación epistemológica es solo uno de los componentes que debe apuntar las instituciones académicas, García y López (2022) y McAlvay et al. (2021) hablan de una validación tanto social, como ecológico y político.
- Para que sea aprobado el plan de manejo 2023 debía contar con la aprobación del Ministerio de Ambiente, quienes al igual que la Universidad Central, direccionaban los componentes que debe incluir bajo los parámetros impuestos por la institución que representa al estado y la academia. Por lo que, nuevamente, los aportes de la comunidad deben ajustarse a lo que el estado indique como “válido”
- El sistema de la academia actual, incluso desde la perspectiva de la etnobiología, aún se rige desde una ciencia occidental, donde, las investigaciones son lideradas desde investigadores universitarios, más no investigadores indígenas, por lo cual, existe una tendencia de coautorías sin autores principales de territorio, como discutimos en el capítulo 2.

Para que haya un dialogo de saberes con justicia para el *otro*, es importante considerar las diversas transformaciones sociales que contemplen un modelo no hegemónico y decolonial. Estas transformaciones deben darse de manera paralela, en diferentes niveles, como a nivel de estado, academia y organizaciones indígenas. A nivel de estado se debe promover reformas que permitan la reparación y justicia para los pueblos indígenas, ya que, en la actualidad se existen lineamientos gubernamentales por parte de entidades públicas como el MAATE (Narváez 2004 Reglamento No 2; art. 7) que permiten actividades extractivas en zonas que deben ser protegidas, como es el caso de BVP-

CEPLOA. A su vez, el estado debe permitir que las instituciones académicas puedan incluir y validar los conocimientos de los pueblos y nacionalidades desde una perspectiva. Desde la academia y las universidades se debe realizar una reforma institucional donde los conocimientos tradicionales e indígenas puedan ser parte de las mallas curriculares, reconociendo no solo su validez epistemológica, sino desde una perspectiva de justicia social y de autonomía en los trabajos de investigación tanto dentro o fuera de los territorios. Finalmente, como eje central, dentro de los pueblos y nacionalidades indígenas, en sintonía con la transformación de las instituciones tanto académicas como gubernamentales, se debe promover una agenda de investigación desde adentro hacia afuera, que se encuentre alineada al Sumak Kawsay.

Obras citadas

- Acevedo, Miriam Bastidas, Francy Nelly Pérez Becerra, Julio Nicolás Torres Ospina, Gloria Escobar Paucar, Adriana Arango Córdoba, y Fernando Peñaranda Correa. 2009. “El diálogo de saberes como posición humana frente al otro: referente ontológico y pedagógico en la educación para la salud”. *Investigación y Educación en Enfermería* XXVII (1): 104–11.
- Agostino, Ana. 2008. “Going beyond development monoculture: Critical reflections on the MDGs”. *Development* 51 (2): 228–35. doi:10.1057/dev.2008.8.
- Agrawa, Arun. 2002. “El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 173 (1): 6–18.
- Aguirre, Carlos Sergio. 2015. “Horizontes pluriversos y filosofía crítica latinoamericana. Apuntes sobre el diálogo intercultural”. *Algarrobo-MEL*, Dossier “Filosofía crítica latinoamericana”, 4 (4): 1–13.
- Albuquerque, Ulysses Paulino, y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, eds. 2016. *Introduction to Ethnobiology*. 1 ed. New York: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-28155-1.
- Albuquerque, Ulysses Paulino, Josivan Soares Silva, Juliana Loureiro Almeida Campos, Rosemary Silva Sousa, Taline Cristina Silva, y Rômulo Romeu Nóbrega Alves. 2013. “The Current Status of Ethnobiological Research in Latin America: Gaps and Perspectives”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 9 (1): 72. doi:10.1186/1746-4269-9-72.
- Andrade, Helena, y Guillermo Santamaria. 2010. “Cartografía social, el mapa como instrumento y metodología de la planeación participativa”. *Memorias del curso Participación Comunitaria y Medio Ambiente*.
- Araújo Ruiz, Juan A., y Ricardo Arencibia Jorge. 2002. “Infometría, bibliometría y cienciometría: aspectos teórico-prácticos”. *ACIMED* 10 (4). 2000, Editorial Ciencias Médicas: 5–6.
http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1024-94352002000400004&lng=es&nrm=iso&tlng=pt.

- Argueta Villamar, Arturo. 1997. "Epistemología e historia de las etnociencias: la construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas". Maestría en Biología, México: UNAM.
- . 2012. "El diálogo de saberes, una utopía realista". *Integra Educativa* V (3): 15–29.
- Argueta Villamar, Arturo, Eduardo Corona-M, y Ángel Moreno Fuentes. 2012. "Los clásicos de la Etnobiología en México. Introducción y semblanzas." *Etnobiología* 10 (4): 1–5.
- Basilago, Jorge. 2023. "ESPECIAL | Madres Selva: Diana, las flores secas del desarrollo |". <https://lalineadefuego.info/especial-madres-selva-diana-las-flores-secas-del-desarrollo/>.
- Becker, C. Dustin, y Kabita Ghimire. 2003. "Synergy Between Traditional Ecological Knowledge and Conservation Science Supports Forest Preservation in Ecuador". *Conservation Ecology* 8 (1). The Resilience Alliance. doi:10.5751/ES-00582-080101.
- Bravo, Elizabeth. 1997. "La bioprospección en el Ecuador." En *Biodiversidad, Bioprospección y Bioseguridad*. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Brush, Stephen B. 1999. "Bioprospecting the Public Domain". *Cultural Anthropology* 14 (4). [Wiley, American Anthropological Association]: 535–55. <https://www.jstor.org/stable/656544>.
- Bussmann, Rainer W, y Douglas Sharon. 2006. "Traditional Medicinal Plant Use in Loja Province, Southern Ecuador". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 2 (1): 44. doi:10.1186/1746-4269-2-44.
- BVP-CEPLOA, UCE-IEAI-ECAJJK, y MAATE. 2023. "Plan de Manejo del Bosque y Vegetación Protector de la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto (CEPLOA), desde los enfoques de manejo integrado del paisaje, género, generación e interculturalidad (2023-2028)". Plan de Manejo. Arajuno- Ecuador.
- Caiza, Alex, Daisy Herrera, Katherin Masache, Ana Maria Obando, y Nathaly Torres. 2019. "Entre la sabiduría ancestral, la ciencia y las limpias". *Yuracomplexus*. <https://yura.website/index.php/entre-la-sabiduria-ancestral-la-ciencia-y-las-limpias/>.
- Cajigas Rotundo, Juan Camilo. 2007. "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo". En *El giro decolonial. Reflexiones para una*

- diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21 ed, 164–94. Serie Encuentros. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Camelo, Diego Fernando. 2018. “Enrique Dussel y el mito de la modernidad”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 38 (116): 97–115. doi:10.15332/25005375/3208.
- Canelos, Luis. 2022. “Campo Oglán 2: una lucha invisible”. *Voces de la CONFENIAE*. https://i0.wp.com/lalineadefuego.info/wp-content/uploads/2023/08/Revista-La-Voz-de-la-Confeniae-23-Diciembre-2022-pag-51-54_page-0001-scaled.jpg?fit=1811%2C2560&ssl=1.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21 ed, 79–92. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago, Ramón Grosfoguel, Walter D Mignolo, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, y Juan Camilo Cajigas. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21 ed. Serie Encuentros. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Cerón, Carlos. 2002. “La Etnobotánica en el Ecuador”. *Cinchonia* 3 (1): 1–16.
- . 2003. “La diversidad florística en la cuenca alta del río Oglán y la Estación Científica de la Universidad Central del Ecuador”. *Cinchonia* 4 (1): 61–79.
- . 2007. “De la ilusión estudiantil a la realidad profesional, cronología de un botánico ecuatoriano”. *Cinchonia* 8 (1): 1–36.
- Cerón, Carlos, y Consuelo Montalvo. 2009. “Estructura y Composición de 2Ha de Bosque de Oglán Alto, Pastaza-Ecuador”. *Cinchonia* 9 (1).
- Constitución de la Republica del Ecuador. 2008. “Capítulo II: Derechos del Buen Vivir”.
- Daza, Weimar. 2017. “Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena”. *RevIISE* 9 (9): 111–25.
- DDHH Ecuador. 2022. “Contribución de la Sociedad Civil al cuestionario del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre las repercusiones del COVID 19 en los pueblos indígenas en Ecuador”. https://ddhhecuador.org/sites/default/files/documentos/2020-06/INFORME%20ALTERNATIVO_%20Pueblos%20Indi%CC%81genas_Ecuador.pdf.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*. 1 ed. Colección Edición y

- distribución cooperativa. Buenos Aires: CLACSO: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- . 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. 1 ed. México: CLACSO: Siglo XXI.
- . 2010. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. 1 ed. Colección Perspectivas. Ciudad de Buenos Aires: CLACSO: Prometeo Libros.
- . 2011. “Epistemologías del Sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (54): 17–39.
- . 2014. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, 1 ed., 21–53. España: Akal.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 2 ed. España: Trotta.
- . 2008. “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”. *Tabula Rasa*, n° 9: 153–97.
- . 2016. “Transmodernidad e interculturalidad”. *Astrágalo, Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, 21 (21): 31–54. doi: <https://doi.org/10.12795/astragalo.2016.i21.02>.
- Dutfield, Graham. 2005. “¿Qué es la biopiratería?” *Memorias*, Taller internacional de expertos sobre Acceso a Recursos Genéticos y Distribución de Beneficios, 24–27.
- Eck, Nees Jan van, y Ludo Waltman. 2023. “VOSviewer Manual”.
- Englander, Karen. 2009. “El mundo globalizado de las publicaciones científicas en inglés: Un enfoque analítico para comprender a los científicos multilingües”. *Discurso & Sociedad* 3 (1): 90–118.
- Equipo editorial Etcé. 2022. “Concepto de Sincretismo - Cultural, religioso y lingüístico”. <https://concepto.de/>. <https://concepto.de/sincretismo/>.
- Escobar, Arturo. 1999. “After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology”. *Current anthropology* 1 (40): 1–30.
- . 2012. “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de Antropología Social* 21 (0): 23–62. doi:10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049.
- Estermann, Josef. 2017. “Hermenéutica diatópica y filosofía andina. Esbozo de una metodología del filosofar intercultural”. *FAIA* 6 (27): 1–17.

- GAD Arajuno. 2014. “Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Arajuno”. Plan de desarrollo y ordenamiento territorial. Arajuno-Pastaza: Gobierno autonomo descentralizado municipal del cantón Arajuno.
- Garcés, Fernando. 2007. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del, 217–40. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- García, David Leonardo Jiménez, y Alexandra Agudelo López. 2022. “Desafíos e innovaciones en la coproducción de conocimientos desde el diálogo de saberes y la sistematización de experiencias: una perspectiva política”. En *Pluralismos epistemológicos nuevos desafíos de la investigación y la sistematización de experiencias*, 8–27. Colombia: Pomote estudios.
- Gómez-López, Susana. 2002. “Experiencia, historia, memoria. Acerca de una transformación en la Revolución Científica”. *Revista de Filosofía* 27 (1): 75–111. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0202120075A>.
- González-Rivadeneira, Tania Ivanova, Radamés Villagómez-Resendiz, y Alessio Barili. 2018. “The Current Status of Ethnobiology in Ecuador”. *Ethnobiology Letters* 9 (2): 206–13. doi:10.14237/eb1.9.2.2018.1174.
- Grenier, Louise. 1999. *Conocimiento indígena: guía para el investigador*. Cartago, Costa Rica: Ottawa, Canadá: Editorial Tecnológica de Costa Rica; Centro International de Investigaciones para el Desarrollo (Canadá).
- Grosfoguel, Ramón. 1996. “From Cepalismo to Neoliberalism: A WorldSystem Approach to Conceptual Shifts in Latin America”. *Review* 19 (2): 131–54. <https://www.jstor.org/stable/40241359>.
- . 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, n° 4: 17–46. doi:10.25058/20112742.245.
- . 2007. “Descolonizando los Universalismos Occidentales: El pluri-versalismo Transmoderno Decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21 ed, 63–77. Serie Encuentros. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.

- . 2008. “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”. *Tabula Rasa*, nº 9: 199–215.
- Haro, Rodrigo. 2019. “Áreas protegidas y bosques protectores de la provincia de Pastaza”. Pastaza-Ecuador: Dirección de Gestión Ambiental. Gobierno provincial de Pastaza.
- Helfrich, Silke, Marina Sandoval, y Heinrich-Böll-Stiftung, eds. 2001. “Privatizando la vida: Diversidad biológica, biopiratería y propiedad intelectual”. En *La vida en venta*, 1 ed. El Salvador: Ed. Heinrich Böll.
- Hernández, Ana Ibis, Francisco J. Morón Rodríguez, y Cristina Larrea Killinger. 2010. “Plantas medicinales en revistas científicas de Cuba colonial y neocolonial”. *Revista Cubana de Plantas Medicinales* 15 (4). 1999, Editorial Ciencias Médicas: 182–91. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1028-47962010000400001&lng=es&nrm=iso&tlng=es.
- Huguet, Montserrat Galceran. 2013. “Entre la academia y el mercado. Las Universidades en el contexto del capitalismo basado en el conocimiento”. *Athenea Digital* 13 (1): 155–67.
- Hunn, E. 2007. “Ethnobiology in four phases”. *Journal of Ethnobiology* 27 (1): 1–10.
- ICSU. 2002. “Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable”. http://www.icsu.org/Gestion/img/ICSU_DOC_DOWNLOAD/220_DD_FILE_Traitional_Knowledge_report.pdf.
- Infantes, Anastasia Téllez. 2013. “Investigación e intervención social: diálogo de saberes para la promoción económica, social e identitaria en cooperativas indígenas de cuetzalan (méjico)”. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, nº 4: 135–52.
- “Isomorfismo”. 1965. En *Diccionario soviético de filosofía*, 249. Filosofía en español. <https://www.filosofia.org/enc/ros/isom.htm>.
- Jácome-Negrete, Iván. 2021. *Sacha Runa yachay Kamu: Manual básico de etnobiología ecuatoriana*. 1 ed. Quito-Ecuador: Gráficas Iberia.
- Jarquín Gálvez, Ramon, y Norma Torres Castro. 2016. “Caficultores y académicos generan conocimientos. Avances de las ECEA en la Huasteca potosina”. *Leisa revista de agroecología*, Cocreación de conocimientos, 32 (1).
- Juncosa, J. 1994. *Documentos Indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Tomo II. Vol. 57. Colección 500 Años. Cayambe-Ecuador: Abya Yala.

- Lalama, Paulina Fernanda. 2022. "Convenio específico con la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto". Universidad Central. <http://resoluciones.uce.edu.ec//handle/3000/3166>.
- Lamed, Carlos, Luz Suárez, y Roberto Uzcátegui. 2015. "Importancia de publicar artículos científicos desde las perspectivas individual, de las organizaciones y la sociedad". *Revista Digital de Investigación y Postgrado de la Universidad Nacional Experimental Politécnica "Antonio José de Sucre"* 5 (4): 914–27.
- Leff, Enrique. 2004. "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable". *Polis Revista Latinoamericana* 7: 36.
- López Acevedo, Víctor López, Jose Aragón, y Janette Ulloa. 2016. "Cartografía Histórica de las Áreas Naturales Protegidas y los Territorios Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana". *EcoCiencia- Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG)*.
- Lovato, Vivero, y David Alejandro. 2018. "Padre Luis Sodiro S. J.: Importancia de su aporte al conocimiento de la botánica en el Ecuador y sus antecesores". *Red de Repositorios Latinoamericanos*. PUCE. <http://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/2970597>.
- MAE. 2005. *Creación de Bosque Protector CEPLOA. Registro Oficial*. Vol. 24.
- Maldonado-Koerdell, Manuel. 1940. "Estudios etnobiológicos I". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 4 (3): 195–202.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21 ed, 127–67. Serie Encuentros. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- McAlvay, Alex, Chelsey Armstrong, Janelle Baker, Linda BlackElk, Samantha Bosco, y Nathalia Hanazaki. 2021. "Etnobiología Fase VI: Descolonizando instituciones, proyectos y academia" 41 (2): 1–34.
- Mejia, Nicolas. 2022. "¿Cómo se mueven nuestras revistas científicas en la base de datos de scopus?" <https://www.unisabana.edu.co/portaldenoticias/al-dia/como-se-mueven-nuestras-revistas-cientificas-en-la-base-de-datos-de-scopus/>.
- Moran, Katy, Steven R. King, y Thomas J. Carlson. 2001. "Biodiversity Prospecting: Lessons and Prospects". *Annual Review of Anthropology* 30. Annual Reviews: 505–26. <https://www.jstor.org/stable/3069226>.

- Morin, Edgar. 1999. *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro*. 1 ed. Barcelona-España: UNESCO.
- Narváez, César. 2004. “Resolución No 002”. Ministerio del Ambiente.
- NASA Chandra X-ray Observatory. 2018. “¿De qué estamos hechos los seres humanos?” <https://www.uam.es/Ciencias/De-qu%C3%A9-estamos-hechos-los-seres-humanos/1446771027644.htm>.
- Núñez García, Nathaly Raquel. 2020. “Diagnóstico de las potencialidades turísticas de la ‘ruta del oglán.’ comunidades shuar washients, shiwa kucha, ceploa, puka rumi – wapuno y elena andy del cantón Arajuno, provincia de Pastaza”. Licenciatura, Quito-Ecuador: Universidad Central del Ecuador.
- Olarte, Mauricio, y Alberto Flores. 2001. “Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo”. *Revista de Estudios Sociales* 9: 113–15.
- Paniagua-Zambrana, Narel Y., Rainer W. Bussmann, Robbie E. Hart, Araceli L. Moya-Huanca, Gere Ortiz-Soria, Milton Ortiz-Vaca, David Ortiz-Álvarez, et al. 2018. “Who Should Conduct Ethnobotanical Studies? Effects of Different Interviewers in the Case of the Chácobo Ethnobotany Project, Beni, Bolivia”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 14 (1): 9. doi:10.1186/s13002-018-0210-2.
- Peña de Camus, Soraya. 2021. “La Real Casa de la Geografía y Gabinete de Historia Natural: III centerario del nacimiento de Ulloa”. *Museo Natural de Ciencias Naturales*, Naturalmente, n° 14: 63–66.
- Pinedo, Xilena. 2021. “Cambiar el paradigma: el conocimiento indígena en la investigación científica”. *Ojo Público*. agosto 9. <https://ojo-publico.com/2936/el-conocimiento-indigena-la-investigacion-cientifica>.
- Plenderleith, K. 2004. “The declaration of Belém”. En *Indigenous knowledge and ethics: a Darrell Posey reader*, 208–9. New York: Routledge.
- Posey, D. 1986. “Etnobiología: Teoría e Práctica”. *Summa Etnologica Brasileira*, Vozes/FINEP, 15–25.
- Pueblo ancestral kichwa de Sarayacu. 2008. *Plan de manejo del territorio y los recursos naturales del pueblo ancestral kichwa Kawsay Sacha de Sarayacu*. Pastaza-Ecuador: Instituto Kichwa de biotecnología Sacha Supai.
- Quijano, Aníbal. 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21 ed, 93–126. Serie Encuentros. Bogotá-Colombia: Siglo del Hombre Editores.

- Redondo, Francisco Luis. 2009. “Algunos rasgos de la revolución científica en el siglo XVII”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n° 198: 565–99.
- Revelo, Renato, Jhony Pazmiño, Anita Mata, y Sylvia Avilés. 2017. “Estudio de los beneficios de tener una Estación Científica en la Amazonía en las Universidades. Caso: Universidad Central del Ecuador”. *Revista Publicando*, 1, 4 (10): 505–19.
- Ribeiro, Silvia. 2015. “Biopiratería: la privatización de los ámbitos de la comunidad”. En *La biodiversidad y los conocimientos ancestrales en la mira del capital*, 115–38. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Salager-Meyer, F. 2008. “Scientific publishing in developing countries: Challenges for the future”. *Journal of English for academic purposes* 7 (2): 121–32.
- Savransky, Martin. 2019. “Pensar el pluriverso: Elementos para una filosofía empírica”. *Revista Diferencias* 1 (8): 62–71.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2016. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. 1era ed. Chile: LOM.
- Sobrido, M. 2011. “Cómo calcular el cuartil de una revista científica en ISI Web of Knowledge”. Santiago de Compostela: BiblioSaúde. <http://bibliosau.de.sergas.es/Paxinas/web.aspx?tipo=paxtab&idLista=4&idContido=509&migtab=509&idTax=4024>.
- SOLAE. 2024. “Nuestra Historia”. *Sociedad Latinoamericana de Etnobiología*. <https://etnobiologiasolae.org/>.
- Soto, Enrique, y Rosario Vega. 2011. “Cienciometría y nuevos MEDIOS de publicación”. *Elementos: Ciencia y Cultura*, n° 81: 31–39.
- Springer Nature. 2023. “Funding & Support”. <https://www.springernature.com/gp/open-research/funding>.
- Subia, Ricardo. 2005. “Comunidad etnoecológica Pablo López de Oglán Alto CEPLOA”. *ceploa*. <https://ceploa.wixsite.com/ceploa/nosotros>.
- Tasiguan, Ana Lucia. 2021. *Ponencia: Saberes tradicionales de plantas medicinas para combatir los síntomas del COVID-19*. IX Congreso Latinoamericano de Plantas Medicinales 13-15 octubre. IKIAM.
- Tinnaluck, Yuwanuch. 2004. “Ciencia moderna y conocimiento nativo: un proceso de colaboración que abre nuevas perspectivas para la PCST”. *Quark*, 24–29.
- Toledo, Víctor M., y Narciso Barrera Bassols. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Perspectivas agroecológicas, 3. Barcelona: Icaria Editorial.

- Torre, Lucia de la, Hugo Navarrete, Priscila Muriel, y Henrik Balslev, eds. 2008. *Enciclopedia de las plantas útiles del Ecuador*. 1 ed. Quito: Aarhus: Herbario QCA de la Escuela de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Herbario AAU del Departamento de Ciencias Biológicas de la Universidad de Aarhus.
- Trinidad, Carlos Benítez. 2014. “Sumak Kawsay, Sumak Allpa y Sacha Runa Yachay”, febrero.
https://www.academia.edu/6931207/Sumak_Kawsay_Sumak_Allpa_y_Sacha_Runa_Yachay.
- Ulloa, Astrid. 2012. “Producción de conocimientos en torno al clima: Procesos históricos de exclusión/apropiación de saberes y territorios de mujeres y pueblos indígenas”. *desiguALdades.net Working Paper Series*, nº 21: 5–35.
- ULPGC. 2022. “Biblioguías: SCImago Journal & Country Rank: SCImago Journal Rank (SJR)”. <https://biblioguias.ulpgc.es/c.php?g=654471&p=4597566>.
- Weckmüller, Holger, Carles Barriocanal, Roser Maneja, y Martí Boada. 2019. “Factors affecting traditional medicinal plant knowledge of the Waorani, Ecuador”. *Sustainability (Switzerland)* 11 (16): 1–12. doi:10.3390/su11164460.
- Zhiminaicela Cabrera, Jonathan Bladimir, José Nicasio Quevedo-Guerrero, Sayda Noemi Herrera Reyes, Angel Roberto Sánchez Quinche, y Laura Yadira Bermeo-Gualan. 2020. “Estudio etnobotánico de plantas medicinales e importancia de conservar las especies vegetales silvestres del cantón Chilla, Ecuador”. *Ethnoscience* 5 (1). doi:10.22276/ethnoscience.v5i1.332.

Anexos

Anexo 1: Registro Oficial No. 24 y Registro Ministerial No. 136 de la creación de Bosque Protector CEPLOA

EL MINISTRO DEL AMBIENTE

Considerando:

Que, mediante oficio No 428-DFPsi de 22 de mayo del 2003. El Decano de la Facultad de Ciencias Psicológicas de la Universidad Central, el responsable del Proyecto Juri Juri Kawsay y del Coordinador de la Comuna Etnológica Pablo López del Oglán Alto (CEPLOA), solicitan al Ministerio del Ambiente, a través de la Dirección Regional Forestal de Napo-Pastaza, la declaratoria de bosque y vegetación protectores a los predios de la Comunidad Etnológica Pablo López de Oglán Alto, ubicada en la parroquia Arajuno, cantón Arajuno, provincia de Pastaza;

Art. 2.- La Facultad de Ciencias Psicológicas de la Universidad Central, es responsable del Proyecto Juri Juri Kawsay y del Coordinador de la Comuna Etnológica Pablo López de Oglán Alto (CEPLOA), con la supervisión y coordinación permanente del Ministerio del Ambiente, a través del Director Regional Forestal de Napo-Pastaza, elaboren el plan de manejo del área en referencia, en un plazo no mayor a 180 días, contados a partir de la publicación en el Registro Oficial del presente acuerdo.

Que, de acuerdo a la inspección de campo realizada del 25 al 28 de noviembre del 2003, y luego de elaborado el respectivo informe técnico, por la Comisión Interinstitucional, integrada por delegados del Ministerio del Ambiente y del Consejo Nacional de Recursos Hídricos, CNRH, recomiendan que la zona descrita y presentada en el mapa de límites y uso del suelo, cuya extensión es de aproximadamente 3.344 hectáreas, sea declarada como área de bosque y vegetación protectores;

Que, en la zona del Oglán Alto se identifican como suelos dominantes aquellos que conforman el grupo de suelos alofánicos, derivados de ceniza volcánica reciente, perhidratados con contenido de agua superior al 100% (HIDRANDEPTS), caracterizados por sus texturas medias (francas a franco limosas), alto contenido de materia orgánica, baja densidad aparente (0.5 g/cc), de pH ácido a muy ácido, baja fertilidad natural y con la posibilidad de presencia de aluminio tóxico;

Que, el componente flora dentro del área de declaratoria está representado en su mayoría por un bosque primario, conformado por una clasificación de varios tipos de estructuras como son:

Bosques de líneas de cumbres, bosques de colinas, bosque sucesional, bosque de valle aluvial, bosque riparios;

Que, dada las consecuencias y efectos que conlleva tales actividades, es prioritario velar por la conservación y preservación de los recursos naturales existentes en la zona del Oglán Alto, tratando en lo posible que se maneje en forma sustentable, promoviendo la investigación y cuidado en la base de la aplicación de planes de manejo orientados a la conservación, protección y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales, en concordancia con sus principios básicos;

Que, con oficio No 00140-DRFN-P/MA de 11 de mayo de 2004. El Director Regional Forestal de Napo-Pastaza, remite a la Dirección Nacional Forestal el informe técnico, tendiente a declarar bosque y vegetación protectores el predio de la Comunidad Etnológica Pablo López de Oglán Alto «CEPLOA»;

Que, mediante memorando No 76202 DNF/MA de 9 de diciembre del 2004, el Director Nacional Forestal, solicita a la Dirección de Asesoría Jurídica, se elabore el acuerdo ministerial, declarando área de bosque y vegetación protector a los predios de la Comunidad Etnológica Pablo López de Oglán Alto «CEPLOA», ubicada en la parroquia Arajuno, cantón Arajuno, provincia de Pastaza;

Que, con memorando DAJ-MA No 76993 de 12 de enero del 2005, la Dirección Jurídica remite a la Dirección Nacional Forestal, el proyecto de acuerdo ministerial para su revisión y observaciones, y con memorando No 77175 DNF/MA de 19 del mismo mes y año, devuelve el mismo no existiendo observaciones y estando de acuerdo con el mismo.

Anexo 2: Convenio específico de Colaboración entre la Universidad Central del Ecuador y la CEPLOA



CONVENIO ESPECÍFICO DE COLABORACIÓN ENTRE LA UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR Y LA COMUNIDAD ETNOECOLÓGICA PABLO LÓPEZ DEL OGLÁN ALTO "CEPLOA" PARA LA OPERACIÓN ADECUADA DE LA ESTACIÓN CIENTÍFICA AMAZÓNICA JURI JURI KAWSAY DE LA UCE, LOCALIZADA EN LA PROVINCIA DE PASTAZA

Comparecen por una parte, la **Universidad Central del Ecuador**, legalmente representada por el Dr. Fernando Sempertegui Ontaneda, PhD., en calidad de Rector, conforme se acredita en el documento que se anexa; entidad que en adelante se denominará "**UCE**"; y por otra, la **Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto**, representada legalmente por el señor Henry Johnny Chimbo López, Presidente de la Comunidad; a quien en adelante se denominará "**CEPLOA**", quienes de manera libre y voluntaria acuerdan suscribir el presente convenio específico de colaboración de conformidad con las siguientes cláusulas:

CLÁUSULA PRIMERA: ANTECEDENTES

"La **Universidad Central del Ecuador (UCE)** es una persona jurídica, autónoma, de derecho público, sin fines de lucro, tiene su origen en la Universidad "San Gregorio Magno" creada el 5 de septiembre de 1620, el 18 de marzo de 1826, el Congreso de Cundinamarca creó las Universidades Central de Venezuela, Colombia y Quito, y el 25 de julio de 1827, el libertador Simón Bolívar emitió el Reglamento referente al funcionamiento de la Universidad Central de Venezuela, que se acogió y aplicó por las otras dos Universidades: la de Quito y la de Bogotá, donde se sientan ya las bases de una universidad democrática. En febrero de 1836 el Presidente Vicente Rocafuerte cambia la denominación como "la Universidad de Quito es la Central de la República del Ecuador". Se rige por la Constitución de la República, La Ley Orgánica de Educación Superior y Su Reglamento General, los reglamentos y resoluciones expedidas por el Consejo de Educación Superior y por el Consejo de Evaluación, Acreditación y Gestión de la Calidad del Educación Superior, el Estatuto Universitario, los reglamentos expedidos por el Honorable Consejo Universitario y las resoluciones de sus autoridades. Tiene como **Misión** conforme se establece el **Art.7** de su Estatuto Universitario: Promover acceso a la cultura universal y generar conocimiento a través de la investigación de excelencia para contribuir al desarrollo humano y al buen vivir del Ecuador, esta misión se cumple a través de la formación de grado y posgrado, de la práctica de la investigación social y experimental y de la vinculación con la sociedad, mediante una proyección de la universidad en el contexto internacional".

El **Art. 8** de la **Ley Orgánica de Educación Superior**, en el literal h) establece como uno de los fines de la educación superior: "Contribuir en el desarrollo local y nacional de manera permanente, a través del trabajo comunitario o vinculación con la sociedad".

"El **Art. 107** ibidem establece: "**Principio de pertinencia**. – El principio consiste en que la educación superior responda a las expectativas y necesidades de la sociedad, a la planificación nacional, y al régimen de desarrollo, a la prospectiva de desarrollo científico, humanístico y tecnológico mundial, y a la diversidad cultural. Para ello, las instituciones de educación superior articularán su oferta docente, de investigación y actividades de vinculación con la sociedad, a la demanda académica, a las necesidades de desarrollo local, regional y nacional, a la innovación y diversificación de profesionales y grados académicos, a las tendencias del mercado ocupacional local, regional y nacional, a las tendencias demográficas locales, provinciales y regionales; a la vinculación con la estructura productiva actual y potencial de la provincia y la región, y a las políticas nacionales de ciencia y tecnología".



"La Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto "CEPLOA", se creó en el año 2000, es una comunidad integrante de la "AKAT-ACIA Arawanu Kikin Ayllullaktakuna Tantanakuy". La CEPLOA, está formada por 32 familias y 164 miembros, entre niños, jóvenes, hombres y mujeres, asentados en la cuenca del río Oglán Alto. Entre los principios y objetivos de CEPLOA están promover y fomentar políticas de uso, manejo y conservación de los recursos naturales. Su gobierno es comunitario y participativo con fines de desarrollo sustentable, sostenible y autogestionario para el mejoramiento de un nivel de vida socio-económico, cultural, educativo, territorial, con el uso y manejo óptimo de los recursos de la biodiversidad a través del conocimiento ancestral para de esta manera promover el turismo local sostenible, la elaboración de productos alternativos y la implementación de programas productivos de manejo de la biodiversidad rescatando el uso de tecnologías kichwa. Mediante el desarrollo de proyectos sostenibles, comparte sus conocimientos y experiencias para la protección, manejo y adecuado uso de la biodiversidad. El territorio de CEPLOA incluye 3440 hectáreas actualmente declaradas como bosque protector en la parroquia Aranjuna, provincia de Pastaza y en su interior se localiza la casa estancia de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay de la UCE, establecida bajo comodato".

Se propone de común acuerdo, la suscripción del presente convenio específico de colaboración entre La Universidad Central del Ecuador y La Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto "CEPLOA", para garantizar el funcionamiento óptimo de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay como una dependencia de la Universidad Central del Ecuador de acuerdo al Estatuto Universitario vigente, y que ha sido establecida mediante convenio marco suscrito entre la UCE y CEPLOA para la investigación, la capacitación y la transferencia de tecnologías amazónicas.

CLÁUSULA SEGUNDA. – OBJETO DEL CONVENIO:

El presente Convenio, tiene por objeto garantizar el funcionamiento óptimo de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay, ubicada en la parroquia Aranjuna de la provincia de Pastaza para que se constituya en un espacio apropiado para el ejercicio de actividades académicas, de investigación y de vinculación con la sociedad al interior de la Estación y, en el bosque protector adyacente, conforme a los compromisos establecidos en el convenio marco suscrito entre la Universidad Central del Ecuador y la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto, a fin de posibilitar una nueva praxeología que permita la protección de los recursos naturales y del medio ambiente del área a través de la transferencia científica, tecnológica, investigativa, académica, administrativa, ambiental y cultural entre las partes.

CLÁUSULA TERCERA. – OBLIGACIONES DE LAS PARTES:

La UCE se compromete a:

1. *Asesorar a la comunidad en temas relacionados con la protección de su patrimonio territorial, cultural y ambiental, así como en temas sociales y de salud comunitaria para cuidar y preservar la flora, la fauna, los recursos hídricos, el entorno natural y paisajístico del bosque protector "Oglán" Alto, conforme a lo que señala la declaratoria de área protegida, otorgada por el Ministerio del Ambiente, para lo cual la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay canalizará la implantación de programas de investigación, manejo y monitoreo de la biodiversidad asegurando la sostenibilidad de los recursos naturales del Bosque protector Oglán Alto a mediano y largo plazo.*



2. *Fomentar la formación y capacitación de los miembros de la comunidad en las diferentes áreas del conocimiento a través de proyectos de investigación y vinculación con la sociedad, con énfasis en el desarrollo y transferencia de tecnologías de manejo sostenible de la biodiversidad amazónica, a través de la recuperación, sistematización y difusión del conocimiento indígena; así como la gestión y organización de microempresas y proyectos productivos y turísticos que posibiliten mejorar la calidad de vida de los miembros de la comunidad, acordes a la realidad amazónica.*
3. *Propiciar la participación de estudiantes de pregrado y posgrado, docentes, investigadores y miembros de CEPLOA en actividades de docencia, investigación y vinculación con la sociedad en el área geográfica de influencia de la Estación Científica.*
4. *Contratar de manera rotativa, para cada año a una persona de la Comunidad Etnoecológica Pablo López de Oglán Alto para que cumpla las funciones de guardabosque de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay por el lapso de un año, de conformidad a la descripción y perfil de puestos que corresponde a Guardabosque. El nombre de la persona que cumplirá estas funciones será propuesto mediante oficio remitido de parte del presidente de la comunidad.*

Las actividades del guardabosque contratado serán las siguientes: 1. Brindar apoyo logístico a miembros de la UCE que propongan y ejecuten actividades de campo dentro de la Estación; 2. Realizar el mantenimiento y limpieza continua del circuito de senderos y la chacra integral; 3. Cuidar y mantener en buen estado los bienes de la UCE que se localicen en la Estación y el bosque protector aledaño, 4. Realizar la limpieza de la casa estancia y sus áreas adyacentes; 5. Efectuar reparaciones de carpintería, electricidad y plomería; 6. Mantener actualizado el libro de visitantes; 7. Reportar novedades ocurridas dentro de la Estación y el bosque aledaño y; 8. Remitir informes periódicos de sus actividades al Coordinador de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay designado.

CEPLOA se compromete a:

1. *Designar de manera rotativa, para cada año a una persona de la Comunidad Etnoecológica Pablo López Del Oglán Alto para que desempeñe anualmente el cargo de Guardabosque de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay. El guardabosque seleccionado para contrato será el encargado de mantener operativos los espacios, infraestructura, bienes y senderos del área que se requieran para actividades de docencia, investigación y vinculación con la sociedad de la UCE, quien deberá permanecer en la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay, cumpliendo las actividades estipuladas en su contrato y jornada laboral.*
2. *Facilitar el apoyo logístico y técnico a los estudiantes de pregrado y posgrado, profesores e investigadores de la UCE que realicen actividades de investigación, capacitación, prácticas preprofesionales, vinculación con la comunidad en las diferentes tareas que se requieran al interior de la estación.*



3. Remitir Informes trimestrales o semestrales de las actividades realizadas, así como reportes de novedades que ocurran en la Estación al Coordinador de la UCE designado de manera inmediata.
4. Cuidar y mantener las instalaciones, equipos, mobiliario y enseres de la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay de la UCE.
5. Participar en actividades de apoyo en los proyectos de investigación que realice la Estación Científica Juri Juri Kawsay de la UCE en el bosque Protector Oglán Alto, de tal manera que, con el entramiento adecuado, el o los miembros de la comunidad puedan participar en actividades como técnicas locales de investigación y manejo de la biodiversidad.
6. Facilitar en la estación científica un espacio habitacional a ser utilizado como alojamiento y oficina por los estudiantes, investigadores y/o funcionarios de la Universidad Central del Ecuador/Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay.

CLÁUSULA CUARTA. – PLAZO:

El presente Convenio Específico de colaboración tendrá una duración de (5) cinco años, contados a partir de la fecha de suscripción por las partes intervinientes y podrá ser renovado por un plazo igual, previo acuerdo suscrito entre las partes, para lo cual cualquiera de ellas podrá solicitar su renovación que, deberá ser notificada con el menos (90) noventa días de anticipación a la fecha de terminación del convenio.

CLÁUSULA QUINTA. – RELACIÓN LABORAL:

Por la naturaleza del presente Convenio específico, ninguna de las partes adquiere relación laboral de ningún tipo, queda claramente establecido que el presente instrumento, no crea vínculos laborales de ninguna naturaleza entre las partes y, por lo tanto, ninguna de ellas tiene relación laboral ni de dependencia ni aún a título de solidaridad directa o indirecta con la otra institución, con los docentes, funcionarios, empleados o representantes de la otra, que intervengan en el cumplimiento de este instrumento.

Se exceptúa de esta cláusula al Guardabosque contratado por la UCE para laborar en la Estación Científica Amazónica Juri Juri Kawsay, designado por la Comunidad Etnoecológica Pablo López del Oglán Alto "CEPLOA". Las características de la relación laboral serán establecidas de conformidad con la descripción y perfil de puestos que lo determine la Dirección de Talento Humano de la UCE.

CLÁUSULA SEXTA. – FINANCIAMIENTO:

Por la naturaleza de este instrumento que es específicamente de colaboración, corresponde a la UCE sólo el pago del sueldo del Guardabosque, para el desarrollo de actividades que implique proyectos de investigación o cursos de capacitación, la parte interesada deberá financiarlos.

CLÁUSULA SÉPTIMA – PROPIEDAD INTELECTUAL:

Las partes acuerdan que la titularidad de los derechos de autor, en su aspecto patrimonial, corresponderán a la institución cuyo personal haya realizado el proyecto o trabajo de investigación que sea materia de publicación, quedando ambas PARTES obligadas a reconocer la participación y



derechos morales de autoría de las personas que hayan intervenido en su realización. Por lo que hace a la realización de Proyectos Conjuntos, las PARTES determinarán por escrito y en cada caso la forma que se reconocerá los derechos de autor y la participación de ambas instituciones. En todo caso se observará y cumplirá, lo regulado referente a la propiedad intelectual, **el Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación.**

CLÁUSULA OCTAVA. – COORDINACIÓN Y SUPERVISIÓN DEL PRESENTE CONVENIO ESPECÍFICO:

Las partes designan a los siguientes funcionarios o servidores que a continuación se detallan, para que actúen en calidad de Coordinadores del Convenio, quienes velarán por el cabal y oportuna ejecución de todas y cada uno de los compromisos estipulados o derivados del presente Convenio específico; así como de su seguimiento y coordinación, debiendo informar por escrito o a las máximas autoridades de las instituciones comparecientes, mediante informe semestral o cuando las circunstancias así lo ameriten.

Por la **UCE** se designa a: Fidel Ernesto Rodríguez Galarza.

Por **CEPLOA** se designa a: Cesar Cerda Vargas

CLÁUSULA OCTAVA. - MODIFICACIONES:

Las partes de mutuo acuerdo podrán modificar este instrumento, siempre y cuando no se altere la naturaleza de su objeto, las modificaciones deberán constar en la correspondiente Adenda o convenio modificatorio, esta entrará en vigencia en la fecha de su suscripción.

CLÁUSULA DÉCIMA. – TERMINACIÓN : El presente Convenio puede terminar por las siguientes causas:

- a. Terminación del plazo;
- b. Por mutuo acuerdo de las partes en cualquier fecha;
- c. Incumplimiento del objeto;
- d. Por fuerza mayor o caso fortuito, en cuyo caso las partes quedan exentas del cumplimiento de las obligaciones asumidas dentro del presente Convenio. La parte afectada deberá comunicar a la otra;
- e. Podrá terminar anticipadamente y unilateralmente antes de su vencimiento, por decisión expresa de una de las partes, la misma que deberá ser notificada por escrito con al menos (30) días de anticipación, la terminación por esta causal de ninguna manera afectará las actividades académicas, proyectos de investigación o a los convenios específicos que encuentren en ejecución, estos deberán continuar hasta su culminación.

CLÁUSULA DÉCIMA PRIMERA. – DOCUMENTOS HABITANTES:

- Convenio Marco De Cooperación Entre la Universidad Central Del Ecuador y La Comunidad Etnoecológica Pablo López Del Oglán Alto "CEPLOA"
- Nombramiento del Presidente de la Comunidad CEPLOA
- Nombramiento del señor Rector de la Universidad Central del Ecuador

CLÁUSULA DÉCIMA SEGUNDA. – DOMICILIO: Para efectos de comunicación o cualquier notificación de las partes fijan su domicilio en las direcciones que se indican a continuación:

UCE:



Dirección: Av. América y Av. Universitaria "Ciudadela Universitaria" – Quito.

Email: rectorado@uce.edu.ec / lvjacome@uce.edu.ec

Teléfono: 226080-2520996

CEPLOA:

Dirección: Sede Comunidad Oglan Alto CEPLOA – Coordinación: Ciudad de Arajuno-Pastaza-Ecuador

Email: ceploa.oglan@gmail.com

Teléfono: 0939417437

CLÁUSULA DÉCIMA TERCERA.- CONTROVERSIAS

Toda divergencia o controversia respecto de la interpretación, cumplimiento o ejecución del presente convenio será sometida a un arreglo en forma directa y amistosa, a través de los representantes legales de cada institución, en un lapso no mayor a treinta (30) días calendario, contados a partir de la notificación de cualquiera de ellas, señalando la divergencia o controversia surgida.

En el caso de que las partes no llegaren a un acuerdo directo que ponga fin a la controversia surgida, esta será sometida al procedimiento de mediación en el Centro de Mediación de la Procuraduría General del Estado de la ciudad de Quito, de acuerdo a lo determinado en la Ley de Arbitraje y Mediación y su Reglamento.

CLÁUSULA DÉCIMA CUARTA. – ACEPTACIÓN Y RATIFICACIÓN

Las partes declaran estar de acuerdo con el contenido de todas y cada una de las cláusulas materia del presente instrumento, por así convenir a sus respectivos intereses, por lo que aceptan y se ratifican en cada una de ellas y para constancia de lo estipulado firman en unidad de acto en cuatro (4) ejemplares del mismo contenido, valor y tenor, a los 4 días del mes de enero de 2022.



Firmado electrónicamente por:
FERNANDO EFRAIN
SEMPÉRTEGUI
ONTANEDA

Dr. Fernando Sempértegui Ontaneda, PhD.

RECTOR

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR



Firmado electrónicamente por:
HENRY JOHNNY
CHIMBO LOPEZ

Sr. Henry Johnny Chimbo López

PRESIDENTE

**COMUNIDAD ETNOECOLÓGICA PABLO LÓPEZ
DEL OGLÁN ALTO (CEPLOA)**

Anexo 3: Actores entrevistados

Actores relacionados al Bosque Protector y Vegetación CEPLOA

Nombres	Tipo de Actor/a
Israel Tanguila	Presidente actual de CEPLOA
Leonor López Andy	Involucrada en el proceso del CEPLOA
Eliseo López	Ex presidente de CEPLOA
Moisés Chimbo	Involucrado en el proceso del CEPLOA
Iván Jácome Negrete	Docente e Investigador de la Universidad Central.
Silvana Gallegos	Ex alumna y ex docente de la Universidad Central. Actualmente ha trabajado con CEPLOA

Fuente y elaboración propia

Anexo 4: Esquema de entrevista semiestructurada

Guía de preguntas para actores comunitarios de CEPLOA

Nombre del entrevistado/a:

Fecha:

Lugar de nacimiento/residencia:

Nacionalidad:

Rol/Cargo dentro de la comunidad (si tuvo algún cargo):

Temática I: Desarrollo del CEPLOA

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?
2. Cuándo se creó el CEPLOA, ¿Qué cargo tenía usted?
3. ¿Cómo surgió la idea de crear el CEPLOA y para qué?

Temática II: Participación en la creación del CEPLOA

4. Si usted estuvo dentro del proceso de creación del bosque protector ¿cómo fue, qué papel desempeñó usted en este proceso? ¿quién nomás participó (instituciones, delegados de instituciones)? ¿Me puede dar los nombres?
5. ¿Cómo era el trabajo con los docentes e investigadores de la UCE? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?
6. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).
7. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

Temática III: Percepción del valor de su conocimiento en los planes de manejo del CEPLOA

8. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera? (pregunta que se hace tanto si menciona sentimientos positivos como negativos.
9. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso en el proceso para crear el bosque protector? ¿Por qué sí o por qué no?
10. ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?

11. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?

Temática IV: Importancia de la creación y conservación del BVP CEPLOA para la comunidad

12. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?
13. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?
14. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Guía de preguntas para actores docentes o investigadores relacionados a CEPLOA

Nombre del entrevistado/a:

Fecha:

Lugar de nacimiento/residencia:

Nacionalidad:

Tipo de participación en CEPLOA:

Temática I: Tipo de vinculación con CEPLOA

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?
2. ¿Qué tipos de trabajo desarrolló dentro de CEPLOA? ¿En qué fechas?
3. ¿Conoce o participo del proceso de creación de BVP CEPLOA?

Temática II: Participación con la comunidad de CEPLOA

4. ¿Cómo era el trabajo con las personas de la comunidad de CEPLOA? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?
5. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).
6. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

Temática III: Percepción del valor de su conocimiento en los planes de manejo del CEPLOA

7. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera? (pregunta que se hace tanto si menciona sentimientos positivos como negativos.
8. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso en el proceso para crear el bosque protector? ¿Por qué sí o por qué no?
9. ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?
10. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?

Temática IV: Importancia de la creación y conservación del BVP CEPLOA para la comunidad

11. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?
12. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?
13. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Anexo 5: Entrevista personales No.1

1. Entrevista personal No.1

Nombre: Israel Tanguila

Cargo/Rol: Actual presidente de CEPLOA

Actor: Comunitario

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?

El bosque es parte de la comunidad, es lo que les estamos heredando a nuestros hijos e hijas, así como nos lo dejó mi abuelo.

2. Cuándo se creó el CEPLOA, ¿Qué cargo tenía usted?

Yo aún era joven, pero mi tía Margarita y su esposo Cesar Cerda y mis padres eran los que se encargaron de hacer las gestiones para crear el bosque protector, y ellos nos enseñaron a nosotros

3. ¿Cómo surgió la idea de crear el CEPLOA y para qué?

Esto surgió esta idea para que sus hijos e hijas conozcan las especies que habitan en el bosque. De aquí a 100 años e inculcar la importancia desde su buen vivir, donde los pueblos indígenas puedan tener el acceso a la caza y pescar.

4. Si usted estuvo dentro del proceso de creación del bosque protector ¿cómo fue, qué papel desempeñó usted en este proceso? ¿quién nomás participó (instituciones, delegados de instituciones)? ¿Me puede dar los nombres?

Como le dije antes, yo aún era muy joven en ese entonces, pero me acuerdo de que mis tíos y mis padres fueron quienes estaban involucrados, y nos contaron. Mi familia siempre estuvo en contra del extractivismo y el ingreso de las petroleras, entonces desde que tengo memoria siempre estuvimos en eventos y marchas en contra de esto. En una conferencia en Manaos, me contó mi tío Cesar Cerda, quien fue ex presidente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), que se llegó a contactar con Nelson Rodríguez, que en ese entonces era docente de la Universidad Central del Ecuador, y le había comentado que querían saber cómo podían proteger su territorio, por lo que él le sugirió realizar una alianza/convenio con la universidad para crear un bosque protector. Esto le sugirió por en ese momento la comunidad no tenía el acceso económico para realizarlo. Entonces comenzaron a hacer este convenio con mi tía Margarita, pero toda la comunidad estaba de acuerdo en realizarlo.

5. ¿Cómo era el trabajo con los docentes e investigadores de la UCE? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?

Como no estuve presente no sabría decirle, sin embargo, con los docentes de la Universidad Central siempre ha habido un trato amable, y hasta ahora, y los trabajos que se han hecho en el bosque protector y la comunidad ha habido cooperación.

- 6. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).**

Dentro de la comunidad, y siempre se ha hecho cualquier tipo de socialización a través de asambleas, las personas que han querido trabajar aquí, tienen que hablar con la persona encargada. Pero, dentro de la asamblea se propone la idea del trabajo que se va a hacer y luego se aprueba en asamblea. Igual se hizo asambleas cuando se creó el bosque protector, con reuniones de todas familias, y con aprobación de todas se hizo la declaratoria en el 2005. De igual forma, dentro del plan de manejo que se realizó reciente, se puso en discusión el plan de esta manera, luego el docente de la UCE, en este caso Iván, realizó talleres, se propuso hacer salidas de campo con las personas de la comunidad, y se indicó que es lo que más nos importaba que aparezca en el documento, y este se aprobó con todos en otra asamblea.

- 7. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?**

Yo participe de los talleres, y me pareció útil poder compartir lo que sabía de plantas que hay en el bosque.

- 8. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera?**

Me sentí bien

- 9. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso en el proceso para crear el bosque protector? ¿Por qué sí o por qué no?**

No participe de la creación

- 10. ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?**

Lo que me contó Margarita y Cesar, mis tíos, en ese momento las personas de CEPLOA fue importante para crear el plan de manejo, y, sobre todo, la creación del bosque protector, porque fue el sueño de Pablo López, el yachack de este territorio, mi abuelo, que quería que estas tierras las trabajen sus hijos e hijas, en las chacras, y esto se mantenga para las siguientes generaciones

- 11. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?**

Creo que sería bueno que hubiera habido un acompañamiento después, ya que, a partir de la creación del bosque protector, la universidad se desvinculó de las actividades del CEPLOA. A partir de 2015 y 2016, la comunidad tomó más protagonismo en la administración de salidas turísticas.

12. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?

Es un bosque abundante en especies de plantas y animales, además que es un bosque que tiene incluso una energía fuerte, y para nosotros es el legado que les dejamos a nuestros hijos.

13. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?

Realizar más talleres donde las personas de la comunidad tomen la iniciativa para realizar los proyectos que son dentro de nuestro territorio. Y hacer más alianzas con otras organizaciones.

14. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Como le he dicho al doctor Iván, cualquier tipo de trabajo o proyecto que se realice dentro del territorio de CEPLOA, siempre tiene que pasar por la aprobación de la comunidad entera, además siempre pedimos que lo que se hace, ya sea en forma de documento, un libro o cualquier cosa, sea devuelto a la comunidad y para su beneficio.

2. Entrevista personal No.2

Nombre: Leonor López Andy

Cargo/Rol: Involucrada en el proceso creación del CEPLOA

Actor: Comunitario

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?

Nosotros somos socios, porque lo que tenemos el honor de tener el bosque protector, porque tiene muchos materiales, además de animales. Sentimos que la comunidad, que ya mas o menos, tenemos contacto. Porque digo contacto, porque nosotros al ir al monte, a la selva podemos ver a estos animales y plantas, en el rio los pescos, los tenemos a la mano.

2. Cuándo se creó el CEPLOA, ¿Qué cargo tenía usted?

Yo en ese momento y hasta ahora soy profesora, y cuando se creo el bosque protector, yo estuve ayudándole a mi hermana Margarita, y a César, no pude involucrarme mucho, pero estuve presente en las asambleas en relación con la creación del bosque protector. Pero, ya después, me desvincule, porque como funcionaria pública, ya no tenía mucho tiempo.

3. ¿Cómo surgió la idea de crear el CEPLOA y para qué?

La idea nació de como nosotros queríamos mantener esa conexión con la selva. Por qué él nos protege, el bosque protector; y al igual que nosotros le protegemos, cuando gente se mete a querer cazar. Y nosotros queremos cuidar de esa riqueza.

4. Si usted estuvo dentro del proceso de creación del bosque protector ¿cómo fue, qué papel desempeñó usted en este proceso? ¿quién nomás participó (instituciones, delegados de instituciones)? ¿Me puede dar los nombres?

Yo solo les ayudaba a mi hermana y a mi cuñado para reunir a la gente para hablar de lo que necesitamos hacer con el convenio de la universidad central. Aquí estuvo el rector de la central el doctor Víctor Hugo.

5. ¿Cómo era el trabajo con los docentes e investigadores de la UCE? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?

El trato siempre fue fraterno, el doctor Iván es una persona amable y ha hecho muchos trabajos aquí en la comunidad. Como mi hermana estuvo más involucrada en ese proceso, no conozco como fue con las otras personas, pero hasta ahora, el trato ha sido cordial.

6. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).

Si teníamos las asambleas, también estuvimos en esos talleres, pero no éramos muchos socios, ahora hay más socios, pero en ese entonces estábamos poco, pero ahí estábamos.

7. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

En los talleres, ahí pudimos aportar con el conocimiento del bosque, e igual de las historias que tenemos, dentro del bosque existe un espíritu, que protege, es un espíritu negro, muy fuerte, que ha estado ahí por mucho tiempo.

8. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera?

Bien, pues en ese momento, estábamos tratando de lograr algo para la comunidad, entonces, estar ahí presentes era importante.

9. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso en el proceso para crear el bosque protector? ¿Por qué sí o por qué no?

Si fue valioso, como le mencione antes, pero igual, desde ese momento hasta ahora tratamos de que lo que nosotros conocemos también se quede y que ayude a la comunidad y los socios de CEPLOA.

10. ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no? ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?

Siempre, antes de hacer cualquier cosa, deben presentar un pedido a la máxima autoridad que es el presidente de la comunidad en este caso, y cuando se hace alguna guía o lo que sea que se reconozca y se aporte a la comunidad. Y que cualquier cosa que se haga aquí, se quede aquí, porque uno habla y habla, pero no tiene los papeles para mostrarlo.

11. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?

Tiene mucha riqueza, ahí todo se escucha, el canto de los pájaros, el sonido del río, tenemos que comer y para nuestros hijos y nietos, tenemos un bosque limpio, que esto queremos conservar por cientos de años.

12. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque? ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Por parte de la comunidad, ya no hay mucha participación de los socios, porque todos son servidores públicos, entonces ya no hay tiempo para reunirse. Entonces se debe fortalecer esa participación. Y por parte de la universidad y las instituciones que lo que se haga sea para la comunidad y que puede quedarse aquí.

3. Entrevista personal No.3

Nombre: Eliseo López

Cargo/Rol: Ex presidente de CEPLOA

Actor: Comunitario

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?

Ahora yo me dedico actualmente a llevar los recorridos por el bosque protector, yo soy socio y guía, yo me certifique, cuando hay estudiantes e incluso cuando hay turistas, pues yo los llevo a conocer el bosque.

2. Cuándo se creó el CEPLOA, ¿Qué cargo tenía usted?

Yo estuve presente cuando se creó el convenio, en el 2002, y fui una de las personas que acompañó al rector de la Universidad Central Víctor Hugo Olalla, quien fue el que puso la primera piedra en la creación de la estación científica, y entre algunos socios, y algunos del cuerpo de bomberos, le llevamos cargando al doctor, porque sea había torcido el pie.

3. ¿Cómo surgió la idea de crear el CEPLOA y para qué?

Yo también soy nieto de Pablo López, entonces, nosotros queríamos crear el bosque protector para las nuevas generaciones. La idea surgió de mi tío Cesar Grefa, y en ese entonces éramos poquitos socios, éramos 30 quienes conformábamos como parte del bosque protector, pero ahora ya somos más, como 86, entre hijos y nietos.

4. Si usted estuvo dentro del proceso de creación del bosque protector ¿cómo fue, qué papel desempeñó usted en este proceso? ¿quién nomás participó (instituciones, delegados de instituciones)? ¿Me puede dar los nombres?

Pues ahí estuvo Margarita, hermana de Leonor y mi tía, y César Grefa quienes hicieron el acercamiento con Nelson, y así se firmó el convenio con el rector Víctor Hugo de la Central. Estuvieron los del Ministerio de Ambiente y también los de turismo, porque nosotros también queríamos luego hacerle socio bosque. Pero no quería el tío César, porque decía que eso iba a ser del estado. Pero, nosotros queríamos que el bosque produzca algo, porque ahí estaba, al menos unos 40 000 anual, porque necesitamos. Pero perdimos eso.

5. ¿Cómo era el trabajo con los docentes e investigadores de la UCE? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?

Aquí los socios dicen que la Universidad no da nada, pero, si da, fue importante la participación de la universidad en el bosque protector. Igual, aquí vienen investigadores de otros lados, españoles de la universidad de Sevilla, igual franceses, alemanes, mexicanos, colombianos. Además, vienen de universidad de aquí, como de Ambato, de la UDLA, y así varias instituciones.

6. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del

trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).

Si, ha habido asambleas, y talleres, y hemos acompañado siempre en las salidas de campo. Siempre se hacían reuniones entre sábado y domingo, sesiones, para que nadie se queje y sepa del proceso que se estaba llevando. Es decir, si había alguna noticia del ministerio del ambiente se le llamaba a asamblea para contarles.

7. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

Yo trabajé con cámaras trampa con el doctor Iván Jácome, ahí vimos los animales, aquí encontramos muchos jaguares. Yo incluso trabajé antes con la WCS, con cámaras trampa, entonces hicimos ese estudio, y ahora, en esto último que se hizo, yo le pedí al doctor que me pasara las fotografías de los jaguares, pero me dijo que aún no salía la publicación que habíamos hecho, entonces que no podía pasarme aún.

8. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera?

Tranquilo y feliz, nosotros siempre hemos sido abiertos a las personas que han venido a la comunidad a conocer el bosque, y aprender de lo que hay. Incluso los estudiantes que vienen ahora salen hasta llorando, porque sabes contarles cosas alrededor del fuego. Contamos sobre cómo nos sentimos antes, como era la CEPLOA, Arajuno y que vemos ahora. Es una maravilla. Aquí en el bosque hay muchos espíritus, estos espíritus son parte de nosotros.

9. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso en el proceso para crear el bosque protector? ¿Por qué sí o por qué no? ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?

Nosotros somos quienes hemos vivido en este lugar muchos muchos años, desde mi abuelo Pablo López, entonces, nosotros sentimos que nuestro conocimiento es valioso. Yo le he dicho al doctor Jácome, lo que ustedes saben, nosotros no sabemos y lo que nosotros sabemos ustedes no saben. Bien ahora hasta el momento, agradecidos, porque también hay paga, de nuestras guías y lo que colaboramos. Pero no está bien que saquen nuestros conocimientos para que se hagan más ellos.

10. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?

Creo que hizo falta la participación de los mismos socios, somos bastantes, y no vienen. Por falta de interés, no participan. Igual ahí faltó dinero, porque no había para movilización, para hacer los trámites en Quito, porque la comunidad no podía pasar por ese proceso solo, por lo que la universidad fue importante ahí. También faltó tiempo. El doctor Fernando Pico, quien fue el que se encargó de la creación de la estación, yo agradezco mucho a él, porque siempre estaba pendiente y dispuesto a ayudarnos en los trámites.

11. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?

El bosque debe ser conservado porque es bosque virgen, y hay muchos animales, plantas y peces importante. Nosotros somos cazadores, pero solo cazamos para nuestro consumo. Pero ahora hay problemas con las demás comunidades, porque ahí entran y cazan para vender, o echan barbasco al río y esos peces están contaminados.

12. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?

Yo creo que involucrar más a los jóvenes para que puedan protegerlos, que se instruyan en las universidades más guías comunitarios que nos ayuden a sostener, porque igual tenemos problemas con las comunidades cercanas y para que ellos puedan ver, y podamos delimitar con escrituras nuestras tierras.

13. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Por parte del ministerio del ambiente, que ya nos conocen como CEPLOA, si les pedimos que nos ayuden con guardabosques, pero hasta ahora, nos ponen uno. Igual, con la universidad Central, que tengan más involucramiento, porque por casi diez años nos tuvieron botados, no teníamos diálogo. Cuando vino el doctor Jácome, y doctora Licango, hemos podido trabajar en proyectos, y adecuación de la estación de científica. Igual hubo división por parte de la comunidad, por lo que unos estaban a favor de la universidad, y otros no.

4. Entrevista personal No.4

Nombre: Moisés Chimbo

Cargo/Rol: Involucrado en el proceso del CEPLOA

Actor: Comunitario

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?

Por mi abuelo Pablo López, nosotros queremos que el bosque este bien. Ahora yo me encargo de hacer guardias en el bosque, por si alguien de otras comunidades quiere entrar a cazar, y también cuando vienen estudiantes, yo les llevo a través del bosque.

2. Cuándo se creó el CEPLOA, ¿Qué cargo tenía usted?

Yo vivía en la comunidad, y también soy socio, entonces cuando se creó estuve acompañando para ver lo que había en el bosque.

3. ¿Cómo surgió la idea de crear el CEPLOA y para qué?

Nosotros pensamos desde años de años, porque mis abuelos que vieron desde el Tena y se quedaron por la cabecera del río Oglán. Es parte de nosotros. Viendo y conociendo la selva, lo que podemos dejarles para nuestros hijos o a los nietos. Pero mi abuelo ya falleció, entonces nos queda a nosotros cuidarle, y por eso creamos el bosque protector. Para que no se acaben los animales, ahí también tenemos las plantas medicinales y los árboles grandes, y nosotras ya les tenemos vistos en parcelas donde están cada uno. Solo CEPLOA tiene bosque virgen, y nosotros nos encargamos de verle.

4. Si usted estuvo dentro del proceso de creación del bosque protector ¿cómo fue, qué papel desempeñó usted en este proceso? ¿quién nomás participó (instituciones, delegados de instituciones)? ¿Me puede dar los nombres?

Estuvo el doctor Víctor Hugo, el que fue en ese momento rector de la Universidad Central, pero quienes estaban aquí siempre para hacer los contactos, era Margarita y César.

5. ¿Cómo era el trabajo con los docentes e investigadores de la UCE? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?

Yo estuve cuando toco recorrer el bosque de CEPLOA, y pues ahí estuvo el Ministerio del Ambiente y de Turismo, además de algunos docentes de la Universidad Central, como el doctor Fernando Pico, y cuando hicimos la actualización del plan de manejo, con el doctor Jácome, pues ahí estuvimos caminando, conociendo, yo les indicaba las plantas que tenemos, y algunos animales que encontrábamos.

6. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).

En los recorridos, estaba yo, Eliseo, y otros compañeros de la comunidad, había muy pocos jóvenes que nos acompañaron, ahí nosotros comenzamos a ver que tenía el bosque y donde estaba.

7. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

En estos recorridos, y algunos talleres, yo he sido guía por mucho tiempo, además que soy cazador, y se que animales se puede cazar, y cuales no se puede, porque hay algunos animales, que no son bueno coger en ciertas temporadas porque se acaban. Lo malo es que hay personas que se meten al bosque y sacan muchos para vender.

8. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera?

Que le digo, ahí cuando conversamos, se siente bien, y compartir.

9. ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?

Pues, ya son muchos años que recorro el bosque, y se dónde ir y donde no ir. A mí me llaman, al igual que Eliseo, para acompañarles, porque conocemos el bosque, y conocemos lo que hay, entonces, si me preocupa que no haya más personas de la comunidad que sepan, y si yo no estoy se pierde lo que tenemos recorrido en CEPLOA.

10. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?

Hacer más socialización con la comunidad, e involucrar a los jóvenes.

11. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?

El bosque es muy virgen, tenemos muchas plantas y animales, y es lo que queremos que nuestros hijos y nietos puedan ver, lo que vemos nosotros ahora.

12. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?

Que haya más cosas desde aquí, desde la comunidad, para que se involucren más. Mejorar los recorridos que tenemos para que la gente de la comunidad participe.

13. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Verá a mi pasó que los estudiantes cuando vienen a hacer un trabajo de tesis, yo comparto lo que se y les ayudo, los estudiantes me quedan en mandar los trabajos, pero hasta ahora no lo hacen, entonces si sería bueno que esos trabajos se queden aquí y se reconozca quienes lo hicimos también.

5. Entrevista personal No.5

Nombre: Iván Jácome Negrete

Cargo/Rol: Docente e Investigador de la Universidad Central.

Actor: Investigador

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?

Actualmente soy docente de la facultad de biología, e imparto la materia de etnobiología en los últimos años, por que mantenemos proyectos de vinculación con la comunidad de CEPLOA, y realizamos algunas investigaciones en el bosque protector. Pero sobre todo realice juntamente con la comunidad la actualización del plan de manejo del bosque protector en el 2019, ya que por un tiempo la universidad dejo de estar involucrada con la comunidad. Además, estuve involucrado en el mejoramiento de la estación científica, Juri Juri Kawsay, cuando fui director del instituto de estudios amazónico e insulares de la UCE para que puedan llegar tanto estudiantes como personas de otros lugares que vienen de visita.

2. ¿Qué tipos de trabajo desarrolló dentro de CEPLOA? ¿En qué fechas?

Realice algunos proyectos de vinculación con los estudiantes de la facultad de biología, y algunos de la de turismo. La actualización del plan de manejo, ya que el último fue en el 2005, entonces, surgió la necesidad de la comunidad de realizar una actualización para este 2019. Además, este plan fue realizado con aporte de la comunidad, ya que el anterior lo habían realizado un equipo consultor de la universidad. También he realizado algunos proyectos con cámaras trampa, para monitorear la fauna del bosque protector, y recientemente. En el 2022, realizamos un proyecto con la National Geographic y con Silvana Gallegos y las personas de la comunidad de CEPLOA, acerca de la diversidad acuática del río Oglán, del cual sacamos un libro-guía.

3. ¿Conoce o participo del proceso de creación de BVP CEPLOA?

Personalmente no estuve involucrado en el proceso, por ese entonces yo estaba trabajando por río Curaray, en otro proyecto, pero conozco el proceso de creación de CEPLOA, ya que fue una iniciativa de la comunidad de CEPLOA para proteger el bosque que tenían aledaño. En realidad, es la primera área de bosque protector creada en Pastaza, sobre todo desde una visión indígena.

4. ¿Cómo era el trabajo con las personas de la comunidad de CEPLOA? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?

Dentro de la actualización del plan de manejo de CEPLOA, se trató de hacer lo más participativo posible, y se dividió el trabajo en tres etapas. La primera era el diagnostico, la segunda el mapeo del lugar y por último los proyectos. Fue un proceso de seis meses. El proceso fue de igual manera con talleres, primero se realizó el pedido al presidente de la comunidad, y se convocaba a cada familia a participar en ellos. Y se decidió realizar los talleres la sala comunal, por pedido más de los adultos mayores ya que se les dificultaba el ingreso al bosque protector.

5. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).

En el proceso de diagnóstico, se realizó trabajo en grupos con preguntas guía para ver la necesidad de la comunidad, siempre lo realizamos por grupos por género y generación, y en los trabajos en grupo realizamos matrices. Estos talleres eran de uno o dos días, y si venia la gente. En el primer taller de diagnóstico, vino tal vez un cincuenta por ciento, pero en el segundo, que era de mapas donde se realizó la zonificación del bosque, para consensuar los espacios de manejo, si estuvieron casi toda la comunidad casi un setenta y cinco o un ochenta por ciento. Y, por último, se realizó el eje de proyectos, incluso invitaron a otras organizaciones para que participen, como el TNC.

6. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

Yo tengo más de veinte años trabajando desde la etnobiología, y siempre en trabajado con comunidades indígenas. En principio trabajaba con comunidades de frontera, y siempre me he enfocado al estudio de la ictiofauna de los ríos sobre todo en la amazonia. Aunque he podido realizar charlas y he trabajado con mamíferos grandes, como jaguares, pumas y también con avifauna. Me he enfocado en la parte de ecosistemas acuáticos, por lo que, siempre trato de complementar el conocimiento de lo que yo he aprendido a lo largo de estos años, con lo que saben en las comunidades, y en la medida de lo posible, implementar desde su cosmovisión la importancia de estos animales, además de aprender y entender desde su idioma. No puedo hablar kichwa, al menos no elocuentemente, pero he logrado entender, y sobre todo los trabajos que he podido realizar, se ha tratado de que pueda tener una traducción en kichwa.

7. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera? (pregunta que se hace tanto si menciona sentimientos positivos como negativos.

Fue un trabajo muy bonito, realmente, con sus desafíos, pues al momento de llegar a los acuerdos, muchas veces los del ministerio querían una cosa y la comunidad no estaban muy de acuerdo, pero la experiencia, como por ejemplo en los talleres para realizar los mapas de zonificación, se basando mucho desde un componente primordial como fue visión ancestral del manejo del territorio, donde se abordaba mucho el kawsay sachá; aunque también el ministerio del ambiente bajo la dirección de bosques estuvo involucrado, ahí nos tocó tratar de articular, porque para que se apruebe debía pasar por ciertos lineamientos, por lo que los estudiantes de la universidad fueron clave, ya que se involucraron, yendo a las capacitaciones del ministerio para poder tomar los puntos en el GPS, al igual desde la comunidad escogieron a un grupo de personas para recorrer el bosque y tomar los puntos para realizar los mapas, pero de todos, modos, siempre eso regresaba a la comunidad para que sea aprobado, igual por género y edad, revisaban un mapa los hombres

y otro las mujeres, y así se iban cambiando para ver las perspectivas de ambos lados. Y al final se logro llegar a un acuerdo.

- 8. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso en el proceso para crear el bosque protector? ¿Por qué sí o por qué no? ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?**

Durante el desarrollo del plan siempre se trataba de que sea lo más participativo posible, y en todo el tiempo que llevo trabajando con comunidades, y como etnobiologo creo que ambos conocimientos se tomaban como importantes, ya que, se buscaba un fin que era crear un plan de manejo que pueda servir para la defensa del territorio. Lastimosamente este plan que fue presentado y también aprobado en el ministerio de ambiente, de pronto, fue desacreditado, y con total injerencia de las petroleras, porque es una zona de interés. Y eso crea molestia y enojo, tanto de la comunidad como quienes acompañamos a este proceso, porque los conocimientos y el trabajo realizado no fue reconocido y fue invalidado. Por qué en respuesta del ministerio, en la supuesta reunión que tuvieron se presenta un papel donde están la firma de los participantes, donde no hay nadie de la comunidad de CEPLOA, solo el dirigente actual del ACIA, que es pro-petrolero, y los demás petroleros. Entonces si se siente un tristeza y frustración grande.

- 9. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?**

Es un bosque muy bien conservado, incluso se le ha llevado a comparar con el nivel de composición tanto de flora como de fauna al Yasuní, además que es ejemplar, que es uno de los primeros bosques protegidos, al menos en Pastaza, que vino de una iniciativa desde las comunidades indígenas. Los ríos no se encuentran contaminados, y existe una gran abundancia de peces, aunque últimamente se ve de menor tamaño, pero también surge esto por las prácticas de manejo que llevan desde la comunidad. Sin embargo, en este presente, me da un sentimiento de pesar, ya que es como ver una isla en medio de la deforestación y la explotación petrolera.

- 10. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente? ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?**

Bueno, desde la academia se podría decir, que es muy limitado lo que se puede hacer, ya que, al menos desde la línea de la biología, no es usual mantener este tipo de dinámicas donde se incluya como parte las herramientas participativas, aunque creo que es importante mantener una línea como, por ejemplo, en el caso del plan de manejo se debía mantener los conocimientos técnicos para el levantamiento de información, porque además se encuentra como requisito por parte del ministerio. Y uno creería que la máxima autoridad o la que toma la decisión final es la comunidad, pero lamentablemente, hay mucha fragmentación incluso desde adentro, que obviamente hay personas de la comunidad que están a favor de que las

petroleras entren y otras que no, pero incluso las que no quieren que estén, aceptan lo que la empresa les dé, pero en ese caso, no se puede decir más pues es un modo que las personas de la comunidad decidan tomar. Aunque personalmente yo no lo entienda, la palabra final lo tiene la comunidad.

11. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Desde mi perspectiva, desde lo que yo puedo decir como docente de la universidad central, yo creo que el enfoque de la etnobiología que se da en la universidad, no solo como una materia opcional, sino obligatorio, ayuda a dar esa visión y perspectiva a los estudiantes más que nada, que no es solo ciencia lo que produce la academia occidental, que están en los artículos o en los libros, sino las experiencias que dan los pueblos y las nacionalidades indígenas han desarrollado, aunque hay que debo aceptar que la etnobiología parte de una construcción desde la ciencia occidental, los etnobiólogos fueron curadores de museos, religiosos, etc. Por eso, yo tengo ese conflicto, porque desde la cosmovisión indígena no hay un término para la etnobiología, lo más cercano es el concepto del sachá runa yachay, que es el conocimiento del hombre o de la mujer sobre la selva, y pienso, que cada nacionalidad tiene su concepto diferente. Por eso yo hablo con mis estudiantes desde ese concepto, que igual es segmentado, pues solo es un concepto propuesto por los kichwas de Pastaza, no sé cómo será para los otros pueblos kichwa o los waorani o los saparos.

6. Entrevista personal No.6

Nombre: Silvana Gallegos

Cargo/Rol: Exalumna y ex docente de la Universidad Central. Actualmente ha trabajado con CEPLOA en un proyecto con la National Geographic

Actor: Investigadora

1. ¿Cuál es su relación con el Bosque Protector CEPLOA ahora?

En el 2022 comencé a dar clases en la facultad de ciencias biológicas en la Universidad Central. En esto, salió una aplicación de National Geographic para ciencia ciudadana, y tenía el fin de realizar metodologías para que las comunidades puedan recopilar datos científicos. Y lo focalizamos para comprender la ecología de los organismos acuáticos del bosque protector.

2. ¿Qué tipos de trabajo desarrolló dentro de CEPLOA? ¿En qué fechas?

Este proyecto de ciencia ciudadana a través de la National Geographic lo desarrollamos desde el 2022 al 2024 en el territorio de CEPLOA. Igual previamente a que salga el GRANT, lo que hice fue reunirme con Iván Jácome y con el presidente de CEPLOA, Israel Tanguila, para poder proponer el proyecto, y en saber si la comunidad estaba interesada en realizar ese proyecto.

3. ¿Conoce o participo del proceso de creación de BVP CEPLOA?

Realmente no estuve involucrada en el proceso de la creación de BVP CEPLOA, ya que cuando fui estudiante de pregrado de la facultad de ciencias biológicas ya se había creado el bosque protector. Pero tengo conocimiento que uno de mis profesores participó en el proceso, que fue Nelson Gallo. Sin embargo, desde que estuve en la Universidad Central y cuando participe en las salidas allá y en este proyecto, puedo decir que es uno de los pocos lugares que se encuentran muy bien conservados. Creo que con el tiempo, desde el primer convenio que se realizó ha cambiado mucho, y se ha desgastado la relación con la comunidad, además que cuando se creó se realizó con los abuelos y abuelas, que estaban más a favor de la protección y conservación del bosque.

4. ¿Cómo era el trabajo con las personas de la comunidad de CEPLOA? ¿Con la gente de las otras instituciones (decir los nombres de las instituciones)?

En principio, queríamos que el principal colaborador de este proyecto sea el guardaparque del BVP-CEPLOA que, en ese entonces, estaba contratado por la Universidad Central y pertenecía a la comunidad. Para enseñarle a él, y que desde los mismos socios y miembros de la comunidad pueda seguir fortaleciéndose las metodologías aplicadas para la detección de macroinvertebrados. Lamentablemente, la persona que estaba designado no tuvo mucho interés en hacerlo.

5. ¿Qué espacios había para que las personas de la comunidad pudieran compartir sus conocimientos? (p.ej. talleres, trabajo de campo, análisis de los resultados del

trabajo de campo, participación en reuniones con autoridades locales, entrevistas, etc.).

Dentro del proyecto, era realizar varios talleres con la comunidad de CEPLOA y también con Elena Andy, que es otra de las comunidades que colinda con el bosque protector. En estos talleres, con Iván tratamos de realizar primero un sondeo los conocimientos sobre organismos acuáticos en el río Oglán, sobre todo de peces, ya que, ahí se practica mucho la pesca. Entonces participábamos de las pescas, sobre todo nos colaboraron Eliseo y Moisés, ya que ellos conocen muy bien la zona, y nosotros tratamos de indicarles algunas de las características de los organismos acuáticos que no sean peces como macroinvertebrados para hacer monitoreo de calidad de agua. Y a su vez, las personas de la comunidad nos contaban sobre las características del río, las partidas de pesca y muchas veces hacíamos identificaciones en conjunto tanto en español como en kichwa, ya que uno de los objetivos del proyecto era realizar una guía ilustrada con estos organismos en ambos idiomas.

6. ¿Me puede dar un ejemplo de un momento en el que compartió su conocimiento y qué tipo de conocimiento pudo aportar?

Yo me especializo en macroinvertebrados acuáticos, entonces, como estos organismos no se pueden ver a simple vista, y no muchos los reconocen a menos que sean para los que se utiliza con la pesca. Mi propósito era tanto en campo como en los talleres con todas las familias convocadas para realizar los talleres era mostrar a estos organismos, preguntar si los reconocen, y acompañar con herramientas para que los puedan reconocer y sobre todo para que les pudieran ser útiles.

7. ¿Cómo se sentía al aportar su conocimiento en estos espacios (feliz, tranquilo, confiado, asustado, nervioso, frustrado)? ¿Por qué cree que se sintió de esa manera? (pregunta que se hace tanto si menciona sentimientos positivos como negativos).

El trabajar con las comunidades es algo muy bonito, porque se siente que cada uno puede aportar y aprender del otro. Lastimosamente, si se sentía ya una cierta tensión dentro de la comunidad, sobre todo, por parte del ingreso de las petroleras en el territorio. Yo empecé el trabajo en campo en el 2023, y desde ese entonces, hemos escuchado como existe esta división por parte de algunas familias, sobre todo ya cuando se posicionó el nuevo presidente de la ACIA, que en realidad esta a favor de que ingresen al territorio.

8. ¿Usted cree o sintió que el conocimiento que usted aportaba fue considerado importante/valioso? ¿Por qué sí o por qué no?

De alguna manera, me gustaría pensar que lo que yo puedo aportar puede ser de ayuda en cualquier proceso que este pasando dentro del territorio. Más que nada, y lo que me gustaría es que desde lo que yo pueda aportar, surja más iniciativa desde dentro de la comunidad y ellos mismo puedan realizar sus propias investigaciones.

9. ¿Cree que el conocimiento de otras personas de la comunidad fue considerado importante/valioso en el proceso? ¿Por qué sí o por qué no?

Si, y es clave la participación de la población de la comunidad, ya que más allá de que son parte del territorio, el conocimiento que posee es importante, conocen todos los componentes, las plantas, los animales, los ríos.

10. ¿Cómo habría hecho el proceso para que el conocimiento de la comunidad sea más tomado en cuenta? Es decir, ¿qué hubiera cambiado o hecho diferente?

Unas de las cosas que creo que es importante, y es algo que el doctor Cerón ha hecho desde los trabajos acerca de etnobotánica dentro y fuera de CEPLOA, es que el trabajo que ha realizado con la gente de territorio, a ellos siempre los ha puesto como co-autores de los trabajos, y eso tratamos también de hacer con Iván en este proyecto. Todas personas de la comunidad que participaron y aportaron con su conocimiento son co-autores de este libro.

11. ¿Cuáles son las características que tiene el CEPLOA que hacen tan importante su conservación?

Se le ha comparado a este bosque protector de igual forma con el Yasuní por su diversidad biológica, pero yo que estudio organismos acuáticos y la calidad de agua de los ríos. De lo que hemos podido observar es que el río Oglán y todos sus afluentes son de agua pura.

12. ¿Qué haría usted para mejorar el involucramiento de la comunidad en la conservación del bosque?

Creo que antes debe haber más participación de la Universidad Central, para que los pobladores puedan participar de los proyectos, y así fomentar propuestas con réditos económicos, enfocados en promover visitas turísticas, hospedaje y alimentación por parte de la comunidad. Y que esto se alinee con los intereses de la comunidad.

13. ¿Qué deberían hacer la UCE, la comunidad y las instituciones gubernamentales para apoyar o garantizar ese involucramiento?

Los docentes de la Universidad Central creo que deberían potenciar investigaciones en el CEPLOA, porque está ahí la estación científica, ya equipada, pero no hay incentivo por parte de la universidad para fomentar esos lazos, y coincido con Iván, eso a hecho que las personas de la comunidad se sientan abandonadas y molestas porque no hay involucramiento por parte de las autoridades. Yo creo que si hubiera habido más participación de la universidad con CEPLOA, no hubiera tanto estos problemas de división dentro de la comunidad por las petroleras.