

ECUADOR

Debate₉₇

Quito/Ecuador/Abril 2016

Migraciones y Violencias

En medio de la tormenta perfecta:
agonía de la Revolución Ciudadana
y retiro del Caudillo

América Latina (2002-2013):
¿Reversión de las tendencias
excluyentes del capitalismo
neoliberal?

Conflictividad socio-política:
noviembre 2015-febrero 2016

Violencias hacia los migrantes en
México: un ejercicio conceptual

Movilidad humana, irregularidad y
“tráfico ilícito de migrantes”

Políticas migratorias restrictivas y
violencia institucional contra los
migrantes

Vulnerabilidad y violencia en el
corredor Centroamérica-México-
Estados Unidos

Inmigración de menores
centroamericanos y reacciones en
Estados Unidos

La migración indocumentada en
México: Estadísticas para el análisis

¿Crisis migratoria contemporánea?
Complejizando dos corredores
migratorios globales

¿Qué hay detrás de las normas?
Análisis institucional del acceso al
agua de los campesinos arroceros

La construcción política desde los
imaginarios indígenas

ECUADOR DEBATE 97

Quito-Ecuador • Abril 2016

PRESENTACIÓN / 3-5

COYUNTURA

- En medio de la tormenta perfecta: agonía de la Revolución Ciudadana y retiro del Caudillo / 7-23
Felipe Burbano de Lara
- América Latina (2002-2013): ¿reversión de las tendencias excluyentes del capitalismo neoliberal? / 25-40
Wilma Salgado Tamayo
- Conflictividad socio-política: noviembre 2015-febrero 2016 / 41-46
Patricio Pilca

TEMA CENTRAL

- Violencias hacia los migrantes en México: un ejercicio conceptual / 47-66
Rodolfo Casillas R.
- Movilidad humana, irregularidad y “tráfico ilícito de migrantes” / 67-83
Gardenia Chávez y Javier Arcentales Illescas
- Políticas migratorias restrictivas y violencia institucional contra los migrantes / 85-102
María Dolores París Pombo
- Vulnerabilidad y violencia en el corredor Centroamérica-México-Estados Unidos / 103-121
Natalia Armijo Canto; Raúl Benítez Manaut
- Inmigración de menores centroamericanos y reacciones en Estados Unidos / 123-141
Luis A. Romero; Néstor Rodríguez
- La migración indocumentada en México: Estadísticas para el análisis / 143-153
Argelia Gallegos
- ¿Crisis migratoria contemporánea? Complejizando dos corredores migratorios globales / 155-171
Soledad Álvarez Velasco

DEBATE AGRARIO-RURAL

- ¿Qué hay detrás de las normas? Análisis institucional del acceso al agua de los campesinos arroceros / 173-184
Iñigo Arrazola

ANÁLISIS

- La construcción política desde los imaginarios indígenas / 185-192
Luis Alberto Tuaza Castro

RESEÑAS

- De Velasco a Correa. Insurrecciones populismos y elecciones en Ecuador, 1944- 2013 / 193-195
- Desarrollo rural y cooperativismo agrario en Ecuador. Trayectorias históricas de los pequeños productores en la economía global / 196-198

ANÁLISIS

La construcción política desde los imaginarios indígenas

Luis Alberto Tuaza Castro¹

Una posibilidad de reflexionar la acción política, más allá de los discursos teóricos convencionales, es la de situarse en los imaginarios y las narraciones propias de los pueblos indígenas, los que destacan el rol de la mujer, el adulto mayor en la educación de los miembros comunitarios y en la motivación a la acción colectiva. De allí que la tradición oral y los saberes ancestrales son relevantes, en la construcción de la comunidad y en los procesos de reivindicación indígena.

Introducción

En el contexto de la elaboración de las nuevas constituciones en Bolivia (2009) y en el Ecuador (2008), apareció en la palestra política la necesidad de apostar por los saberes ancestrales, como una de las estrategias efectivas de promover el desarrollo endógeno, frente al fracaso de los modelos de desarrollo enfocados en el crecimiento económico (Gudynas, 2011) y de promover en el campo del conocimiento, la posibilidad de encontrar nuevos enfoques epistémicos más allá del conocimiento técnico y científico (Walsh, 2009; Mignolo, 2010; De Sousa, 2010). En el caso de la Constitución ecuatoriana, en el artículo 385, referente a la ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales, numeral 2 sostiene, “recuperar, fortalecer y potenciar los saberes ancestrales”, más

adelante en el artículo 386, numeral 6 señala, “promover la generación y producción de conocimiento, fomentar la producción científica y tecnológica, y potenciar los saberes ancestrales, para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*”. Acogiendo el mandato constitucional, la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) en febrero de 2012 creó la Coordinación de Saberes Ancestrales, con el propósito de “fortalecer y potenciar la recuperación de los saberes ancestrales en coexistencia con el conocimiento científico. Fundamentar científicamente la investigación de los saberes ancestrales e incorporarlos a la cultura científica en el marco del respeto al ambiente, la soberanía para la consecución del Buen Vivir”.² La SENESCYT definió por “saberes ancestrales y locales: a los

1 Universidad Nacional de Chimborazo, Riobamba: tuaza@unach.edu.ec

2 SENESCYT (2012). “SENESCYT cuenta con una coordinación de saberes ancestrales”. Documento electrónico disponible en www.ecuadoruniversitario.com.

conocimientos tradicionales (CT) que comprenden el conjunto de prácticas, métodos, experiencias, capacidades, sabiduría, signos y símbolos propios de pueblos, nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano, pueblo montubio y comunas, que forman parte de su acervo cultural y han sido desarrollados y actualizados colectivamente y transmitidos de generación a generación”.³

La Constitución ecuatoriana (2008) y la SENESCYT asumieron el reto de gestionar los saberes ancestrales en el campo del conocimiento, ciencia, tecnología e innovación, recogiendo las demandas de los pueblos indígenas que entre las reivindicaciones políticas, culturales y territoriales, históricamente, buscaron el reconocimiento de sus saberes (Cortez, 2013). En efecto, el movimiento indígena ecuatoriano durante la buena parte de la década de los ochenta del siglo pasado, centró su foco de atención en los temas de la identidad y del rescate de los saberes indígenas (Macas, 2005). Para ello, solicitó del gobierno de Rodrigo Borja la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), entidad que fue creada en 1988. Desde, aquel entonces, será la DINEIB, la instancia educativa gubernamental encargada de incorporar al sistema educativo la cosmovisión indígena, la enseñanza de la lengua kichwa y el uso de metodologías educativas propias (Moya, 1998).

Junto con las preocupaciones del movimiento indígena por reivindicar el pensamiento y los saberes indígenas, en el contexto de los años ochenta, apareció en el mundo académico el interés por comprender el alcance de

los conocimientos indígenas. Así Hugo Moreno(1983) en sus reflexiones sobre la cosmovisión, la espiritualidad, la comunidad y la tierra de los indígenas de Chimborazo, señala la presencia de una filosofía indígena. Más tarde, Joset Esterman (1999), al estudiar la vida y la cosmovisión de los indígenas de los andes de Bolivia, Perú y Ecuador planteó la existencia de una filosofía andina. Posteriormente, las reflexiones de Aníbal Quijano (2000), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Walter Mignolo (2010) y Boaventura de Sousa Santos (2010) abrieron el debate en torno a la apuesta por los saberes indígenas y latinoamericanos, frente al conocimiento occidental de matriz colonial, que privilegia lo científico “como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y sobre los procesos de la naturaleza, haciendo que los demás conocimientos sean considerados solo como algo “no-científico” como formas de “sabiduría popular” que se encuentran fijadas “en una visión, mítica del mundo”; o como conocimientos que son solamente “la prehistoria” de la ciencia” (Walsh et.al. 2002). La posibilidad de construir una episteme indígena y latinoamericano tendría como punto de partida la descolonización del saber (Quijano, 2000; Mignolo, 2010; Rivera, 2010), el cuestionamiento del conocimiento científico occidental que oculta otro tipo de conocimientos (De Sousa, 2010), el fortalecimiento del diálogo de saberes (Ghiso, 2000; Cortez, 2013; Argueta 2013; Crespo, 2014), la recuperación de la lengua y la voluntad de los indígenas por escribir y seguir hablando su idioma nativo (Kowii, 2013), la investigación, la valoración y la vi-

3 *Ídem.*

sibilización de los saberes ancestrales. Sin embargo, esta apuesta por el conocimiento indígena y latinoamericano, no niega rotundamente lo científico. En esta perspectiva, De Sousa sugiere la noción de la ecología de saberes “basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (una de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía” (De Sousa, 2010: 49), pero que implicaría el inter conocimiento, la interacción y el entrecruce de los conocimientos, así como de las ignorancias (De Sousa, 2010: 49-52), solo así sería posible encontrar prácticas científicas alternativas y otras epistemologías.

En el marco de este debate, el presente ensayo pretende demostrar que más allá de la construcción política, desde los argumentos en torno a la democracia y la participación ciudadana, que de alguna manera, fueron promovidos por las organizaciones indígenas en el contexto político y social de los noventa y que sirvieron de base en el diseño de un modelo alternativo del *modus operandi* de la política en los espacios de representación pública dirigida por los indígenas, tal como fueron los casos de los municipios de Guamote (Bebbington, 2005; Bebbington y Thomas 2001) y Cotacachi, hay otras narrativas sobre las que se construye la comunidad, la organización y se motiva a la acción colectiva orientada a la superación de la dominación étnica. En esta perspectiva, propongo realizar un acercamiento etno-hermenéutico a la construcción política, a partir de los imaginarios y narraciones de los pueblos indígenas, a

los que considero como saberes ancestrales, tomando como punto de partida, el mito del vaquero relatado por Petrona Tenelema Duchi, indígena de ochenta y siete años, proveniente de la Comunidad Cicalpito, Cantón Colta, Ecuador.

La historia del vaquero

En el mes de julio de 2009, cuando empecé mi trabajo de campo en las comunidades indígenas de Colta y Guamote, volví a Cicalpito, comunidad que conocí en el año 1995, mientras era voluntario del Equipo Misionero Itinerante de la Diócesis de Riobamba. Al medio día, llegué a un terreno donde varias personas: adultos, niños, adolescentes y los jóvenes estuvieron terminando el almuerzo y escuchaban las narraciones alegóricas de Mama Petrona Tenelema, cariñosamente conocida como “Mama Pitu”. Sus cuentos les causaban risa, inquietud y admiración.

El relato de Mama Pitu, paulatinamente les introduce en el mundo de la fantasía, en la cotidianidad de la comunidad, entrelaza los anhelos y las esperanzas, finalmente les orienta hacia la vida del *ayllu* y el *hatun ayllu*⁴ de acuerdo a los preceptos de fidelidad y de responsabilidad, el trabajo comunitario, de bondad y de la solidaridad, lecciones que los oyentes deducen por su propia cuenta.

Mama Pitu, relata la historia del vaquero en la lengua kichwa:

Kashnakashkaninvaqueruka. Vakerukakawsashkanin, urkupi vaquero tukushpa

La historia del vaquero ha sido así: un hombre vivía en el páramo trabajando como vaquero. Este hombre no solía man-

4 *Ayllu*, la familia y *hatun ayllu*, la comunidad.

tener las relaciones íntimas con su esposa. Por las mañanas muy temprano se montaba en el caballo y se dirigía de prisa al páramo. Una tarde regresó temprano a la casa y del cansancio que sentía, se durmió sobre las rodillas de la esposa. Ella aprovechó la ocasión para despiojarle, en esto constató que en la frente de la cabeza del marido aparecían dos cuernos, semejantes a los cuernitos de un ternero. La mujer le preguntó “¿y esto? ¿Qué es lo que te pasa?” Él respondió “es que al venir me caí de la bestia, el animal me arrastró por encima de una roca. Casi me mato, los cuernos deben ser a consecuencia de los golpes que recibí”. ¡Esto era una mentira!

La mujer no estaba conforme con la respuesta dada por su marido. Además, tuvo dudas, porque, no quería estar con ella. De noche, no podía dormir tranquilo, no lo abrazaba, ni le daba besos a la esposa, al acostarse prefería mostrar el trasero como un chanchito que se acuesta así hasta el día siguiente. A la mañana, antes de llegar el alba, el vaquero se levantó y se fue apurado al pajonal, diciéndole a la esposa “Yo me voy no más, las vacas, las porquerías de vacas han de estar con hambre, ¡Que han de haber amanecido bien!”. Al decir esto, colocándose el poncho, el pantalón, el zamarro y montándose en el caballo se fue. Agarrado la corneta, la veta se perdió por la montaña siguiendo el chaquiñán, lleno de piedras y de fango.

La mujer llena de dudas le siguió, por el mismo chaquiñán, hilando su copo de lana, mientras decía, “ahora si le voy a coger, para ver porque se comporta así”. Llegando a la loma de Chinipa se acurrucó para vigilarlo. El vaquero llega al pajonal, frenando con fuerza su caballo y toca la corneta. Al escuchar esto, las vacas se acercan mugiendo fuertemente, “muuuuu”. A lo que el hombre se baja del caballo, se despoja de toda la ropa, quedándose tan solo en calzoncillo se dirige a la laguna y empieza a sumergirse en ella, hasta perderse por completo, luego de unos instantes sale al otro lado de la laguna convertido en

un toro mulato de mediana estatura, camina erguido unos pasos y empieza a cortejar a las vacas, siguiéndolas de aquí para allá. Al ver esto la mujer que lo estaba vigilando se sorprendió y dijo “vea, vea, por eso no ha querido hacer el amor conmigo”. Repitiendo esta frase permaneció silenciosa en aquel sitio, mirando cómo el marido se pierde, por atrás de la montaña de Sunicudu siguiendo a las vacas. En el momento en que se pierde el galope de bovinos, la mujer baja del escondite recoge el caballo, el poncho, el zamarro y la corneta. Montándose en el caballo se va detrás de la manada, hasta llegar a la loma de las ortigas, silenciosamente le esconde a la bestia y se sienta otra vez a seguir vigilando.

Al medio día, el toro mulato regresa a la laguna, sumergiéndose nuevamente en las aguas sale al otro lado, hombre otra vez. Se dirige a recoger su cabalgadura y su ropa, al ver que se ha desaparecido se mete a la laguna y se convierte en toro nuevamente. Al constatar esta situación, la mujer sale del escondite y baja a toda prisa para dar aviso a la gente que estaba trabajando en la hacienda de Cunanbay, gritando “¡Hijitos, papacitos, escúchenme: mi marido se ha convertido en un toro, la montaña ha ganado! Con razón, pues, mi esposo no me hacía el amor, porque ha sido toro. En este momento está montando a las vacas”. A lo que la multitud le responde “¡Mentira!”. La mujer sigue acotando, “créanme por los apus”. Al escuchar esto la gente se convence y guiado por los mayordomos y los jipus van en ayuda.

Por el camino, un hombre que estaba montado en el anca del caballo de la mujer le dice. “¡Qué es pues! ¿No era nada contigo?” al decir esto, ella le responde “¡No!, torciéndose se dormía no más. Era como haber puesto a un chanchito, no conversaba nada. Sería por eso que no me hacía nada. Al mantener intimidad conmigo hubiéramos tenido hijos.

Llegando a la montaña, la mujer dijo a la multitud, “vean, es ese toro mulato, se ve clarito”. Constatando aquel hecho, la gente

se pone de acuerdo y tomaron la decisión de hacer una fiesta, bajaron de la montaña diciendo, “mejor ya, vayámonos todos abajo al pueblo. Unos pongamos músicos y otros amarremos la barrera”.

Llegando al pueblo: amarraron la barrera y trajeron a los músicos. En medio del bullicio de la fiesta, el mayordomo dijo, “¡Traigan ya a los toros, especialmente a ese!”, señalando al toro mulato. Ya en medio de la plaza el toro muge fuertemente “muuuuu”, mirando con furia de un lado a otro. Mientras el toro corría, los músicos tocaban San Juanitos y la gente se amontonaba por doquier. El toro mugía y rascaba el suelo, de pronto la guardia civil, desde arriba le clavó con una daga en las costillas. Ahí el toro, cayó al suelo retorciéndose de dolor en medio de un charco de sangre, mugiendo enérgicamente “ahhhhhh”, hasta morir.

Una vez fenecido el toro, la multitud se acerca, le saca arrastrando, le faenan, le cortan por presas y se distribuyen entre todos. Unos se llevaron las piernas, otros los brazos, otros la cabeza y el corazón le entregaron al compadre. Este llevó el corazón a la casa, puso en una olla grande y empezó a cocinar. De pronto escuchó una voz que decía “lak, lak, lak, yo era su compadre, soy su compadre”. Al escuchar esto, el compadre salió de prisa a comunicar a los demás diciendo “no, disparates, ha sido el compadre. No ha sido el toro. Es verdad, el ser humano se ha convertido en toro. Diciendo esto todos acudieron a la casa del compadre, apagaron el fuego, llevaron el corazón al río y lo tiraron.

Mama PituTenelema Duchi, similar a las lideresas indígenas: Manuela León, Lorenza Avemañay, Dolores Cacuangó, Tránsito Amaguaña, los dirigentes Am-

brosio Lasso de Galte, Manuel Agualsaca de Columbe, Julio Apulema de Chismaute que lucharon por la tierra y la libertad, entre tantas *mamas* y tantos *taytas* de las comunidades es la educadora de su pueblo, *yuyak*, la que piensa, la portadora de la sabiduría (Tuaza, 2012) que con esta narración invita a los oyentes a apostar por la comunidad como estrategia de liberación del antiguo régimen de hacienda que había sometido a los indígenas a la condición inhumana por más de trescientos años (Bretón, 2012). En kichwa, la lengua de los pueblos indígenas norandinos, no hay la palabra viejo o vieja para referirse a los adultos mayores (Ortiz, 2001). Sería un insulto decir *ruku*, *paya*⁵. Estos términos solo se aplican a cosas y animales. Los adultos mayores son los *yuyakkuna*, es decir, los sabios que con su experiencia existencial tienen la potestad de orientar la vida comunitaria.

En el relato, Mama Pitu enfatiza la necesidad de valorar a las personas, en este caso a la esposa, a la comunidad relativizando el trabajo y la obediencia a los hacendados. El vaquero ha puesto su confianza en su labor, en las vacas, en su orgullo de ser el vaquero preferido del amo, descuidando su hogar, a su esposa, y consecuentemente a la comunidad. Su rango de vaquero en el manejo piramidal del mundo de la hacienda, hace distinto del huasipunguero común y corriente dedicado a las duras faenas. Sin embargo, la preocupación extrema por el trabajo, el aferrarse a su condición de vaquero y quizás de *jipu*,⁶ le convierte en un animal, a imagen y semejanza

5 *Ruku*: viejo, *paya*: vieja.

6 Indígena varón con dotes de liderazgo, elegido por el dueño de la hacienda y el mayordomo para administrar a la población indígena que vivía y laboraba en los grades latifundios andinos. Éste salvaguardaba los intereses del amo y del mayordomo a cambio de las pequeñas dádivas que recibía, sin importar el destino de sus hermanos indígenas (Tuaza, 2014).

de los vacunos puestos a su cuidado. Al convertirse en toro e imposibilitado de volver a la vida y a su condición humana, muere trágicamente atacado por la multitud que no logra distinguir en el animal la presencia del ser humano. Su memoria desaparece, cuando su corazón es arrojado al río.

Este relato, además constituye en una exhortación a la fidelidad y a la valoración de la familia, a la esposa y a la comunidad al margen de la preocupación por el poder y la lealtad al régimen de hacienda. A decir de mama Pitu, la hacienda ha deshumanizado a los indígenas y la manera de romper con esta situación es la construcción de la comunidad, la acción colectiva protagonizada por mujeres y hombres que se muestran rebeldes con el sistema opresor. En efecto, la organización comunal dirigida por lideresas y líderes carismáticos permitió la disolución de la hacienda. Hace cincuenta años, era imposible imaginar un mundo sin haciendas y patrones, pues, “la vida en hacienda era percibida como un componente del orden natural de las cosas” (Lyons, 2006: 52), pero la comunidad permitió romper con esas realidades y permitió a los indígenas ser libres, poseer la tierra, luchar por su identidad y en el contexto de los noventa, hasta nuestros días, participar en la escena política y ser elegidos a cargos de representación pública.

En el imaginario de Mama Pitu, no se puede celebrar la fiesta si no ha desaparecido las situaciones de opresión y de condición de animalidad. Está la plaza pública y la banda de músicos, pero como continúa latente la presencia de la opresión y la muerte personificadas en la guardia civil, en el mayordomo, no es posible la fiesta. El gozo festivo será una realidad, en la medida en que

la hacienda y sus poderes se liquiden y la acción colectiva se desate desde los subalternos.

Pero en un contexto histórico en que han desaparecido las haciendas, los indígenas son libres, el estado ecuatoriano es un estado plurinacional e intercultural y ha alcanzado el *sumak kawsay*. ¿Qué importancia tiene seguir escuchando a Mama Pitu? Las investigaciones nos demuestran que el régimen de hacienda al ser una estructura de larga duración, a decir de Roland Anrup, que “ha determinado formas de gobierno y estructuras políticas, ha influido en relaciones sociales más amplias y ha impuesto su tono sobre la cultura en general” (Anrup, 1990: 26), continúa vivo. La prueba de ello es que no se supera el racismo y la exclusión social, las políticas públicas se concretizan bajo lógicas de intercambio de favores y gratitudes, el manejo de la política y del liderazgo, al menos en ciertas comunidades y organizaciones están aún en las manos de líderes, cuyo árbol genealógico son los antiguos *jipus* (Tuaza, 2014). En este contexto Mama Pitu, sigue invitando a los indígenas a trabajar por la comunidad. En medio de las crisis sociales, políticas y económicas el ayllu indígena sigue siendo el referente de resolución de conflictos para los indígenas y los pobres. En la historia particular del Ecuador, solamente la organización social ha permitido que los campesinos, los indígenas negocien sus derechos, alcancen a ser atendidos y sus aspiraciones sean reconocidos por el Estado (De la Torre, 2007).

En conclusión la política entendida como la preocupación por la comunidad, la creación y la consolidación de las experiencias organizativas en el mundo indígena, no solo se promueven desde los principios normativos emana-

dos del Estado y los discursos en torno a la democracia y participación ciudadana. Si bien es cierto, las comunidades indígenas se han legitimado, ateniéndose a la Ley de Régimen de Organización y de Comunas (1937), el reconocimiento jurídico por parte del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca y las autoridades comunales son reconocidas por esta misma entidad estatal, las comunidades mantienen los vínculos de cohesión en los imaginarios y en las narraciones que los adultos mayores comparten con los miembros comunitarios en las mingas, en las fiestas y aún en las celebraciones funerarias. Por otro lado, se enfatiza que los saberes ancestrales no solo se refieren a la posibilidad de conocer, entender y valorar otro tipo de epistemologías proveniente de los pueblos indígenas o considerar ancestrales a los conocimientos relacionados con la medicina tradicional o con ideas referentes a lo exótico y al buen salvaje portador de raciocinio, se trata de ver principios y prácticas contenidos en los imaginarios y narraciones que la comunidad asume en el día a día. Esto plantea al mundo académico proyectar investigaciones vinculadas con las comunidades y visibilizar las experiencias existenciales más allá de visiones esencialistas y románticas.

Bibliografía

Argueta, Arturo

(2013) "Conocimientos tradicionales y diálogo de saberes para Vivir Bien". En *Diálogo de saberes en los Estados plurinacionales #1*, Catalina Campo (Coordinadora): 63-84. Quito: SENESCYT.

Anrup, Roland.

(1990) *El taita y el toro. En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendatario cuzqueño*. Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos.

Bebbington, Anthony

(2005) "Los espacios públicos de concertación y sus límites en un municipio indígena: Guamate, Ecuador". En *Espacios públicos de concertación Rural en América Latina*. Documento electrónico disponible en <www.cepes.org.pe>

Bebbington, Anthony y Thomas Perreault

(2001) "Vidas rurales y acceso a los recursos naturales: El caso de Guamate. En *Capital social en los Andes*, Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres (Editores):69-104. Quito: COMUNIDEC y AbyaYala.

Bretón, Víctor

(2012) *Toacazo en los andes equinociales tras la reforma agraria*. Quito: FLACSO, AbyaYala.

Cortez, David

(2013) "El régimen del saber ancestral". En *Diálogo de saberes en los Estados plurinacionales N.1*. Catalina Campo (Coordinadora): 13-24. Quito: SENESCYT.

Crespo, Juan Manuel

(2014) "Conocimientos tradicionales y ancestrales post cumbre". Documento electrónico disponible en <<http://es.wiki.floksociety.org>>

De la Torre, Carlos

(2007) "Entre el corporativismo y las ciudadanías débiles". En Víctor Bretón et (eds), *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: Catarata.

De Sousa, Boaventura

(2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Estermann, Joset

(1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.

Gudynas, Eduardo

(2011) "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa". En Lang, Miriam y Mokrani, Dunia (Compiladoras), *Más allá del desarrollo*: 21-53. Quito: Abya-Yala, Fundación Rosa Luxemburg.

- Kowii, Ariruma
(2013) "Importancia de las lenguas en las concepciones epistemológicas diversas. Ideas para su fortalecimiento, uso y difusión en el Estado intercultural y plurinacional. En *Diálogo de saberes en los Estados plurinacionales #1*, Catalina Campo (Coordinadora): 139-144. Quito: SENESCYT.
- Lyons, Barry J.
(2006) *Remembering the Hacienda. Religion, Authority, and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: The University of Texas Press.
- Macas, Luis
(2005) "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales". En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Pablo Dávalos (Compilador): 35-42. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, Walter
(2010) "Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad Decolonial". En *Otros logos, Revista de Estudios Críticos No.1*. Argentina: Universidad Nacional del Coimahué.
- Moreno, Hugo
(1983) *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Moya, Ruth
(1998) "Reformas educativas e interculturalidad en América Latina". En *Revista Iberoamericana de Educación No.17*.
- Ortiz, Gonzalo
(2001) *El quichua en el Ecuador: ensayo histórico-lingüístico*. Quito: Abya-Yala.
- Quijano, Aníbal
(2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Disponible en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>
- Rivera Cusicanqui, Silvia
(2010) *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tuaza, Luis Alberto
(2012) *Etnicidad, política y religiosidad en los Andes Centrales del Ecuador*. Riobamba: Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo, Editorial pedagógica Freire.
- (2014). "Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de la sombra del régimen de hacienda". En *Antrhopológica N° 32*: 191-213. Lima.
- Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro, Santiago
(2002) *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y AbyaYala.
- Walsh, Catherine
(2009) *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (De) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y AbyaYala.