

El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables.

Boege, Eckart.

Cita:

Boege, Eckart (2017). *El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables*. *Diario de Campo*, 4 (1), 39-69.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/24>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/NXt>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables

Eckart Boege*

ISSN: 2007-6851

p. 39-p. 70

Fecha de recepción del artículo: 15 noviembre de 2016

Fecha de publicación: abril de 2017

Título del artículo en inglés: *Biocultural heritage and the cultural rights of indigenous people, local communities and their equivalents*

Resumen

El presente artículo trata de posicionar el concepto de *patrimonio biocultural* de los pueblos indígenas y comunidades equiparables para relacionarlo con los derechos culturales en un país que se autodefine como pluricultural. El concepto se refiere a uno de los atributos culturales centrales de la organización de la cultura de los pueblos indígenas: la relación naturaleza-sociedad. Al concepto de *diversidad* se le agrega el de *patrimonio* como componente vital del “proteger lo nuestro territorializado” ante proyectos altamente destructivos y coloniales que impulsa el Estado y en general el neoliberalismo. Por mandato constitucional y por derecho, los pueblos indígenas pueden administrarse desde la libre determinación y la autonomía, y ello incluye sus *derechos bioculturales* que deben ser integrados dentro de la nueva ley de cultura y su reglamento.

Palabras clave: patrimonio biocultural, derechos culturales, pueblos indígenas, pluriculturalidad, saberes, territorios.

Abstract

This article promotes the concept of biocultural heritage territories to enhance the discussion concerning the cultural rights of indigenous and local communities. A pluricultural nation, as Mexico define itself, has to respect the indigenous philosophy from an intercultural decolonial perspective, from a biocultural memory and also it has to take into account the ecological importance of traditional (biocultural) knowledge. The concept of biocultural diversity emerged since the year 2000 and later on the idea of biocultural heritage territories was incorporated to it, as an essential component to “defend what is ours”. As the Mexican Constitution mandates, the indigenous people have the right to administrate their cultural life with selfdetermination. So, we suggest that the new cultural law that has been recently promoted has to include indigenous biocultural rights.

Keywords: *biocultural heritage, territories, intercultural, decolonial perspective, traditional, knowledge, cultural rights.*

*Profesor investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (eckart.boege@gmail.com). Todas las cursivas del presente texto son del autor.



"Sólo vinieron y no preguntaron". Indígenas nahuas de Guerrero observan el despojo de sus tierras por parte de la minera Goldcorp. Fotografía © Cristian Leyva.

El 30 de octubre de 2014 algunas organizaciones sociales y académicas enviaron al secretario ejecutivo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) un informe titulado "Destrucción del patrimonio biocultural de México por megaproyectos y ausencia de legislación y política pública culturalmente adecuada para los pueblos indígenas y comunidades equiparables" (Centro Mexicano de Derecho Ambiental, 2014). El objetivo del documento fue:

evidenciar el patrón sistemático de lesión de derechos humanos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables por el cual el Estado mexicano fomenta y tolera la destrucción del patrimonio biocultural de México a través del fomento a megaproyectos y por la ausencia de legislación y política pública culturalmente adecuada para estos pueblos, así como dar cuenta del estado actual de violencia física, estructural y simbólica que los pueblos originarios y comunidades equiparables viven día a día en detrimento de sus derechos fundamentales y su patrimonio biocultural.

En el capítulo de derechos culturales del protocolo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) relaciona los derechos culturales como parte de los derechos humanos (SCJN, 2014:138).¹

Los derechos culturales no son una cuestión secundaria, son al igual que otros derechos humanos, expresión y exigencia de la dignidad humana, parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. Las tradiciones culturales se desarrollan plenamente en el contacto con otras culturas, la diversidad cultural ha sido entendida como un patrimonio que debe ser preservado, realizado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y las aspiraciones humanas, inspirando el diálogo entre culturas, los proyectos de desarrollo pueden tener un impacto en el ejercicio de los derechos culturales y en la destrucción del patrimonio biocultural.

Y define al patrimonio biocultural:

Patrimonio biocultural: los Estados deben adoptar medidas para garantizar que el ejercicio del “derecho a participar en la vida cultural” tenga debidamente en cuenta los valores culturales de los pueblos indígenas. La fuerte dimensión colectiva de la vida cultural de los pueblos indígenas es indispensable para su existencia, bienestar y desarrollo integral, y comprende el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.

El concepto “biocultural” surge con la idea de reconocer, de manera integral, los vínculos que existen entre los pueblos indígenas y comunidades rurales con los recursos naturales que se encuentran presentes en su territorio, lo que ha permitido una conservación de la diversidad biológica y la utilización sustentable de sus componentes, por medio de la utilización de prácticas y conocimientos tradicionales. Ello reviste particular importancia para los pueblos indígenas, que tienen derecho, colectiva o individualmente, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos (*ibidem*:131).

La lectura de los documentos de la CIDH y la SCJN nos lleva a preguntarnos: ¿qué requiere una “política pública culturalmente adecuada” anclada –entre otros– en los artículos primero, segundo y cuarto (de los derechos culturales) de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* para llevarse a cabo de acuerdo con los protocolos que sugiere la SCJN?

El derecho y la jurisprudencia internacionales han señalado que es necesario proteger los valores culturales y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus tierras ancestrales y a su relación con la naturaleza, ya que la destrucción de sus medios de subsistencia y recursos naturales implica en última instancia la pérdida de su identidad cultural y de las bases de su subsistencia. Por ello, se deben tomar medidas para reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas a po-

1. *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso que involucren personas, comunidades y pueblos indígenas* y el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en proyectos de desarrollo e infraestructura*, que introducen el criterio de patrimonio biocultural. Recuperado de <http://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/protocolo-de-actuacion-para-quienes-imparten-justicia-en-casos-que-involucren-personas-comunidades-y>

seer, aprovechar, controlar y utilizar sus territorios, tierras, y recursos colectivos y la organización de la cultura como modo de vida; es decir, reconocer su derecho a la gestión territorial del patrimonio biocultural como base de su cultura.

En las demandas legales y en los litigios se vinculan los derechos culturales expresados en el patrimonio biocultural con los derechos humanos ligados a una nación que reconoce constitucionalmente su carácter pluricultural.² En consecuencia, en México no podemos separar los derechos culturales del bloque de constitucionalidad de los derechos humanos y –por ende– no se pueden tratar los mismos sólo en el artículo 4º constitucional. En una nación pluricultural deben empatarse las leyes estatales y federal de derechos indígenas, la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y sus derechos culturales con la Ley General de Cultura.

¿Dónde se ubican exactamente los derechos culturales y quién los administra? Es claro que al remitir a los estados de la federación el reconocimiento de los indígenas para *ser sujetos de derecho*, la lucha por parte de los pueblos indígenas tiene que superar las interpretaciones restrictivas y ejercer los preceptos constitucionales como marcan los convenios, declaraciones y protocolos internacionales, o bien la jurisprudencia nacional e internacional, que establecen el marco jurídico de los derechos territoriales para “garantizar la libre determinación en un marco de autonomía dentro de la constitución”. En el presente y en el futuro la clave para los pueblos indígenas está en cómo “[...] Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. [...] Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, [...] sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones”.³ Esta fórmula constitucional nos lleva a un tema central sobre el ejercicio de los derechos organizativos, jurí-

2. ¿Qué conforma el bloque constitucional de derechos humanos que prima sobre los demás derechos públicos y privados? 1) Los artículos 1º y 2º de la Constitución mexicana; 2) los artículos 1º, 2º, 3º, 4º, 5º, 6º, 7º, 8º, 13º, 14º y 15º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); 3) los artículos 1º, 2º y 5º del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; 4) el Pacto de San José y el Protocolo de San Salvador; 5) el artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos; 6) el artículo 8j del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) y las subsecuentes Conferencias de Partes, especialmente las relativas a los derechos de los pueblos indígenas y sus derechos (colectivos) de propiedad intelectual sui generis; 7) la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; 8) las tesis de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación: 1a. CCXXXIV/2013 (10a.) con rubro “Personas, pueblos y comunidades indígenas. La autoconciencia o la autoadscripción puede delimitarse por las características y afinidades del grupo al que se estima pertenecer”, y 1a. CCXII/2009 con rubro “personas indígenas; al ámbito subjetivo de aplicación del artículo 2º. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; la autoadscripción”, así como la sentencia del amparo en revisión 631/2012; 9) entre otras, las siguientes sentencias (que establecieron jurisprudencia) de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: i) Caso de la comunidad Mayagna (sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua; (ii) Caso de la Comunidad Indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay; (iii) Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam; (iv) Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador; y (v) Caso de la Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay; 10) las recomendaciones 56/2012 y 23/2015 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH); 11) en adición, y para los impartidores de justicia, la SCJN expidió el Protocolo de Actuación para Quienes Imparten Justicia en caso que Involucren Personas, Comunidades y Pueblos Indígenas, y 12) el Protocolo de Actuación para Quienes Imparten Justicia en Proyectos de Desarrollo e Infraestructura, que introduce además el criterio biocultural en su página 131 y 138; 13) el Protocolo de Nagoya y la repartición equitativa de los beneficios cuando se utilicen los recursos genéticos que se mencionan en el artículo 8j del CDB; 14) el artículo 31 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que sobre la propiedad intelectual colectiva declara:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la flora y la fauna, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

3. http://www.cdpim.gob.mx/v4/O2_normativa_reformas.html

dicos, culturales y lingüísticos que tienen los pueblos indígenas. Para los migrantes estos derechos son una referencia importante en la construcción de su identidad. Igualmente, existe la preocupación de las comunidades por mantener el vínculo con sus migrantes; y viceversa, las remesas frecuentemente reavivan instituciones religioso-culturales, como el sistema de cargos para las fiestas. Así, por ejemplo, para los pueblos las fiestas y los días de muertos son altamente reintegradores de las identidades que se van dispersando por la migración.

Para los pueblos indígenas el derecho a la organización de su cultura se refiere en gran medida a la posibilidad de generar organización interna para establecer los lineamientos culturales y educativos que les facilitan ejercer los derechos que les otorga la Constitución, incluyendo los lingüísticos. Ante el alud de programas públicos de carácter social, educativo, agrícola, de comunicación, de leyes que les afectan, etcétera, ¿quién decide cuáles y cómo son estas políticas “culturalmente adecuadas”?

Los pueblos indígenas crean y recrean sus culturas en espacios geolocalizados, se organizan en sus tierras, comunidades agrarias, territorios y/o regiones determinadas y tienen una fuerte vinculación con el uso milenario de los recursos naturales y biológicos que conforman ensambles ecosistémicos y paisajes. Íntimamente ligados están los sistemas alimentarios locales que determinan una cultura culinaria, así como otros aspectos relacionados con la vestimenta, la salud, los conocimientos y los imaginarios socioambientales, organizados por la cosmovisión.

Las lenguas indígenas son por excelencia un hecho cultural que organiza por igual la particularidad indígena en un territorio determinado, que expresan valores y éticas de actuación entre los humanos y entre éstos y la naturaleza. Por ello, la relación específica sociedad-naturaleza y los imaginarios socioambientales indígenas deben ser incorporados como derechos culturales y garantizar que se respeten como tales en los términos de la libre determinación, la autonomía, la soberanía alimentaria y –en general y centralmente– el desarrollo y disfrute de su patrimonio biocultural.

El patrimonio biocultural se relaciona con la agricultura de los pueblos indígenas y forma parte de los “conocimientos tradicionales”, gestión territorial de sistemas agrícolas, paisajes bioculturales y de economías familiares. A nivel mundial, la economía agrícola familiar proporciona alimentos a cerca de 2000 millones de personas en todo el planeta. De todos ellos, 370 millones de personas pertenecen a comunidades indígenas.⁴ La FAO (2017) consigna que 570 millones de unidades agrícola-

4. Así, por ejemplo, para la defensa biocultural de la papa en la región de Pisac, Perú, cinco comunidades quechuas (Amaru, Chahuaytire, Pampallacta, Paru Paru y Sacaca) se unieron para formar la Asociación de Comunidades del Parque Biocultural de la Papa. Abarcan 9 200 hectáreas y custodian 1 348 variedades de papa (entre especies silvestres y cultivadas), con sistemas comunales tradicionales y una cosmovisión que parte de la sobreposición de los ayllus. Esta cosmovisión integra a los humanos, a la vida silvestre y a los seres sagrados que viven en las montañas, y todos participan en relaciones de reciprocidad. Esto es, con un sistema de valores culturales territoriales y la innovación de los conocimientos tradicionales. Frente al cambio climático, los campesinos indígenas quechuas se ponen a la vanguardia mundial para enfrentar los nocivos efectos ambientales del siglo XXI, que ellos no provocaron. También, mantienen sus conocimientos tradicionales y prácticas ancestrales, y protegen y desarrollan los paisajes bioculturales andinos sobresalientes. La conciencia de su riqueza cultural, alrededor de la cultura de la papa, motivó a las comunidades andinas concertar convenios de repatriación de los cultígenos colectados por instituciones internacionales y nacionales, para experimentar con métodos adaptativos en los cultivos en cada 100 metros de altitud, a partir de los 3500 msnm (Organización de las Naciones Unidas, 2010).

las, que dependen sobre todo de mano de obra familiar, producen más de 80% de los alimentos en el mundo. La mayoría de las unidades son pequeñas y muy pequeñas, y representan 84% de todas las unidades de producción que controlan solamente 12% de las tierras agrícolas con menos de dos hectáreas. El patrimonio biocultural emana de estas economías familiares agrícolas, tecnológicas y artesanales, en especial de los pueblos indígenas, y tiene que ser protegido también a través de los derechos culturales. Por ejemplo, existe por parte de las leyes “neoliberales” promulgadas en los últimos años, una invisibilización de las semillas y sistemas productivos, que han generado un enorme acervo biocultural en la cultura mexicana. Esta invisibilización se manifiesta en la agresión contra los pueblos indígenas y comunidades campesinas; por ejemplo, en el caso de las semillas, la Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas⁵ les quita la posibilidad de gestionar sus acervos genéticos bioculturales como siempre lo han hecho sin la tutela del Estado, ya que las semillas de uso común tienen que registrarse en el Servicio Nacional de Inspección y Certificación de Semillas (SNICS) para ser intercambiadas, regaladas, comercializadas o puestas en circulación. Se omite que las *semillas de uso común* son en parte generadas por los indígenas en cientos de generaciones y acciones culturales. Cada vez que en México comemos un tlacoyo estamos disfrutando la memoria biocultural generada –por lo menos– por 350 generaciones de abuelas y abuelos. Esta memoria incluye tecnologías como la nixtamalización, el policultivo milpero que incluye maíz en combinación con alguna leguminosa, salsas, el comal, los metates, el fuego y un sistema alimentario.

Podríamos mencionar otras leyes (como los cambios constitucionales de la ley energética) que afectan frontalmente los intereses de los pueblos indígenas y comunidades locales. La promulgación de una ley de cultura que excluye a los indígenas de sus derechos (bio)culturales está igualmente impregnada de la actitud colonial dominante.

Las prácticas agrícolas del sistema de milpa son organizadoras poderosas de la cultura y de los paisajes indígenas, y marcan los aspectos fundamentales de la relación naturaleza-sociedad. Además, este sistema agrícola define un proceso civilizatorio basado en la característica de haberse desarrollado

5. Artículo 33.-Para que cualquier semilla de origen nacional o extranjero pueda ser comercializada o puesta en circulación, deberá llevar en el envase una etiqueta a la vista que incluya los siguientes datos informativos:

I. El nombre del cultivo;

II. Género y especie vegetal;

III. Denominación de la variedad vegetal;

IV. Identificación de la categoría de semilla, de conformidad con lo dispuesto en esta Ley;

V. Cuando aplique, el porcentaje de germinación y, en su caso, el contenido de semillas de otras variedades y especies así como el de impurezas o materia inerte;

VI. En su caso, la mención y descripción del tratamiento químico que se le haya aplicado a la semilla, debiendo en este supuesto, estar teñida para advertir sobre su improcedencia para efectos de alimentación humana y animal;

VII. Nombre o razón social del productor o responsable de la semilla y su domicilio;

VIII. Número de lote que permita dar seguimiento o rastreo al origen y calidad de la misma; y

IX. Los demás datos que en su caso establezcan las Normas Oficiales Mexicanas que deriven de esta Ley.

Tratándose de la comercialización o puesta en circulación de semillas de organismos genéticamente modificados, se deberán acatar las disposiciones de esta Ley que les sean aplicables, además de cumplir con lo que dispone la Ley en la materia.

La Secretaría podrá restringir la circulación o comercialización de semillas o de producto para consumo que pueda ser utilizado como material de propagación, cuando medie una declaratoria de cuarentena debidamente fundada en consideraciones científicas y de acuerdo con la Ley Federal de Sanidad Vegetal y demás disposiciones que de ella deriven.

en un centro de origen, domesticación y diversificación genética de más de 200 plantas comestibles y fauna, incluyendo los insectos, que conforma un sistema alimentario cultural por excelencia. Los indígenas y campesinos de México han integrado e integran la megadiversidad de México y América Central (10% de todas las plantas superiores del mundo, con más del 50% de endemismos) en coevolución entre sistemas productivos y ecosistemas naturales, de tal manera que convierten la naturaleza en paisajes bioculturales complejos. Hay que señalar que la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés) creó en el año 2013 los Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), que establecen el registro y protección de los sistemas agrícolas indígenas sobresalientes. Este patrimonio biocultural inventariado no debe violentarse por las políticas agrícolas privadas o públicas.

En este sentido, el patrimonio biocultural es un concepto unitario e inseparable de las culturas indígenas, que las relaciona con los distintos ecosistemas del país. Se trata de patrimonios geográficamente localizados en territorios, mismos que conforman paisajes bioculturales. A diferencia de los territorios nuevos generados por grandes plantaciones para el mercado mundial, los paisajes bioculturales indígenas son principalmente agroecosistemas complejos cuyos elementos conforman bienes comunes producidos o recreados milenariamente y que se convierten en centros de origen, domesticación y diversificación genética de las especies del sistema alimentario o medicinal mexicano. Este hecho, que es una actividad cultural por excelencia, es patrimonio biocultural que está frontalmente agredido a pesar de que el Estado mexicano se autodenomina como pluricultural.

Hoy, el disfrute indígena de su patrimonio biocultural se ve inmerso en una disputa territorial que da lugar a una diversidad de amenazas que lo ponen en riesgo. Nombraremos al azar algunas de estas amenazas, que implican ocupación y control de territorios ancestrales de grupos étnicos: 1) con sistemas agrícolas industriales y el consecuente despojo y sustitución de la agricultura indígena; 2) con proyectos de extracción de recursos mineros, de hidrocarburos y de producción de energía (plantas hidroeléctricas); 3) con infraestructura carretera y ductos para transporte de hidrocarburos; 4) con control de sistemas de distribución privada del agua y desviación y trasvase de cuencas; 5) con proyectos de producción de energías “limpias” que desplazan a los indígenas y comunidades equiparables de sus territorios (como lo han hecho, por ejemplo, Walmart, Banamex o el Grupo México); 6) con la apropiación, para su comercialización, del patrimonio biocultural que conforman los recursos biológicos u otros recursos del patrimonio cultural inmaterial; 7) con políticas públicas y acciones privadas de carácter colonial que, basadas en visiones asistencialistas, destruyen las culturas y los tejidos sociales, y evitan así que los pueblos indígenas ejerzan sus derechos culturales sobre el territorio; 8) con políticas culturales y educativas que no pasan por el “control cultural indígena” y que provocan –entre otros daños irreparables– desplazamientos de las lenguas locales y de los conocimientos llamados tradicionales; y 9) expulsión de los indígenas, y de la población en general, de sus territorios por el crimen organizado, ligado a los intereses de las grandes compañías y funcionarios del propio Estado.

Sobre el concepto de patrimonio biocultural

Para desarrollar una política cultural adecuada que tome en cuenta los derechos culturales indígenas, es necesario ubicarse en los caminos andados en la discusión del significado de patrimonio cultural material e inmaterial.

Maya Lorena Pérez Ruiz (2012) nos aclara los alcances del concepto del patrimonio cultural material e inmaterial, anclados en las definiciones de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en inglés United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO) y las prácticas de investigación, protección y resguardo. El patrimonio cultural como concepto se refiere a bienes comunes, principalmente materiales y emblemáticos, a proteger. El patrimonio cultural está ligado a acuerdos internacionales relativamente recientes. El 16 de noviembre de 1972, la UNESCO adoptó la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial y Natural, y el 7 de octubre de 2003 aprobó la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Debido a su mandato fundante, el INAH está cercano a esta discusión, ya que su misión es investigar, conservar y difundir el vasto patrimonio cultural arqueológico y colonial de México, así como el estudio científico de los pueblos indígenas. Pérez Ruiz precisa que el INAH no se encarga de todo el patrimonio cultural material existente, sino de un tipo específico de patrimonio monumental que comprende bienes arqueológicos, históricos y paleontológicos. De hecho, el INAH tiene como uno de sus fundamentos legales la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, que implícitamente acota el concepto al patrimonio cultural material, históricamente fundamentado hasta el siglo XIX. En dicha ley se especifica que es de utilidad pública la protección, conservación, restauración y recuperación de los monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas. Siguiendo a Pérez Ruiz (*ibidem*: 45), cabe aclarar que dentro de las funciones del INAH y del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) están el desarrollo de actividades de investigación sobre temas de carácter histórico, antropológico, etnológico y artístico, que se asocian con otras dimensiones culturales y que podrían ser identificados –según los lineamientos de la UNESCO– como patrimonio cultural inmaterial.

Después de 45 y de 14 años de la adopción de ambas convenciones por parte de la UNESCO, respectivamente, el análisis antropológico nos lleva a plantear las contradicciones que provoca la intención de proteger el patrimonio cuando la música de fondo de patrimonializar conlleva intenciones de terceros: la declaración de patrimonio de las tradiciones puede llevar a la enajenación, a la folclorización, a la reinención cultural, para aumentar la oferta turística en tal o cual región para (de acuerdo con el discurso en boga de la clase política) aumentar “la derrama económica”, las inversiones y la competitividad de regiones estancadas. El discurso y las políticas que hacen visible el patrimonio cultural para su protección e integración a una lógica instrumental tienen la doble cara de fortalecer y enajenar a las culturas subalternas, y van mucho más allá de las declaraciones de patrimonio de la humanidad.

Tenemos múltiples ejemplos de folclorización del patrimonio material e inmaterial que no pasan por la UNESCO, pero sí por las políticas públicas de los municipios, estados o instituciones de la federación.⁶

Para no caer en la lógica anteriormente descrita, la intención de incorporar al concepto de *patrimonio* el concepto de *diversidad biocultural* fue incitar el reconocimiento de lo propio por parte de los pueblos indígenas como legado colectivo que les permite dar continuidad a sus procesos de identidad en el presente y les brinda una plataforma para la gestión de sus territorios en un plan de vida propio, endógeno, acorde con los valores de cada grupo.

Según Alejandro Argumedo (s.f.):

El “Patrimonio Biocultural Comunitario Indígena” [PBCI] se refiere a un sistema biocultural complejo, formado por partes interdependientes. El término se enfoca particularmente en la relación recíproca entre los pueblos indígenas y su medio ambiente. Los componentes incluyen recursos biológicos, que van desde lo micro (genético) a lo macro (paisajes) [...] tradiciones y prácticas ancestrales también conocidos como “conocimientos tradicionales”, incluidos los relacionados con la forma de manejar adaptativamente un ecosistema complejo y el uso sostenible de biodiversidad. Algunos componentes del PBCI, como los alimentos, agua y semillas, son colectivos porque son esenciales para los seres humanos y sus relaciones. El PBCI se refiere también a la contribución de los pueblos indígenas al mundo. También incluye las normas de comportamiento establecidas en las sociedades indígenas que son aceptadas como derechos y responsabilidades de los pueblos y tienen influencia en el manejo de los recursos naturales, también llamado “derecho consuetudinario”.

Boege (2008: 19-24) define de la siguiente manera el patrimonio biocultural:

El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traduce en bancos genéticos de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas [paisajes bioculturales] plantas medicinales, conocimientos [tradicionales] rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura [los indígenas] desarrollan su espiritualidad e interpretan [de manera unitaria] su relación con la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y de la biodiversidad.

Se trata de relacionar los saberes indígenas con la memoria biocultural, dirían Toledo y Barrera (2008) en su obra *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*. El concepto de *patrimonio biocultural* no sólo nace en el ámbito académico, sino de las preocupaciones de grupos indígenas (Swiderska y Argumedo, 2006) y comunidades locales, expresadas en el año 2005 en la Organización de las

6. Por ejemplo, el invento del Festival de María Sabina en el municipio de Huautla de Jiménez, Oaxaca, evocando a la célebre chamana mazateca.

Naciones Unidas (ONU), en relación con el fenómeno creciente de la biopiratería y los procesos globales de apropiación de la diversidad biológica, de los paisajes tradicionales como áreas turísticas y la consecuente falta de respeto a los derechos biológicos colectivos y los *conocimientos tradicionales* asociados.

El concepto de *conocimientos tradicionales* ligados a la biodiversidad y su uso –y con él, el de patrimonio biocultural– ha sido posicionado en el derecho internacional en el artículo 8j⁷ del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) y en las sucesivas Conferencias de Partes (Cops), así como en el Protocolo de Nagoya sobre “la repartición equitativa de los beneficios” entre empresas, centros de investigación públicos o privados y las comunidades en el acceso y uso de los recursos genéticos culturalmente desarrollados. El tema no es menor, porque los enormes negocios de semillas y de recursos biológicos en la industria farmacéutica y de cosméticos nacen del conocimiento tradicional y los sistemas de propiedad intelectual sui géneris. En este sentido, resulta preocupante el enfoque mercantil del Protocolo de Nagoya y las nuevas formas de apropiación mundial de la diversidad biológica y –especialmente– de los conocimientos tradicionales milenarios sobre los recursos biológicos. Esto es singularmente sensible en países como México, que no sólo es megadiverso sino que es también centro de origen, domesticación y diversificación genética constante, gracias a los herederos y actores actuales de este proceso civilizatorio.

El tema sobre la propiedad, acceso y uso de los recursos fitogenéticos y los conocimientos tradicionales asociados para su comercialización requiere de la acción del derecho nacional e internacional para una respuesta de protección a las culturas indígenas y campesinas. Los recursos fitogenéticos son un aspecto importante de la enajenación del patrimonio biocultural, ya que son objeto de bioprospección, biopiratería y sustitución deliberada de semillas indígenas por las industriales, acciones promovidas por las políticas públicas y privadas. La sustitución de semillas no sólo afecta la parte física de las mismas, sino que se enajenan procesos culturales colectivos milenarios, plasmados en millones de actividades intelectuales de los indígenas y de derechos al libre acceso, intercambio y usufructo. La apropiación de los conocimientos tradicionales sedimentados materialmente en recursos biológicos colectivos por parte de terceros (centros de investigación nacionales e internacionales, empresas nacionales y transnacionales o personas con intenciones de lucro, etcétera) ya fue señalada en CDB desde el año 1992. Ahora, el Protocolo de Nagoya y las distintas Conferencias de Partes del CDB, el Protocolo de Cartagena y otros más, así como la Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas –a nivel nacional– tratan de regular el acceso y comercialización de estos recursos genéticos a favor de las transnacionales y productores privados de semillas.

7. Artículo 8j del CDB:

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

El presupuesto de que se pueden compartir de manera equitativa los beneficios de su aprovechamiento entre las comunidades y las empresas o centros de investigación públicos o privados resulta irreal, puesto que la definición del sujeto indígena “beneficiario” no está clara y es difusa, así como la definición del mismo concepto de comunidad. Además se establece una relación jurídica entre sujetos que no están en las mismas condiciones de igualdad. Es decir, hay una igualdad formal ante la ley, pero en la práctica estamos ante sujetos en condiciones desiguales y diferentes para realizar una negociación. La lógica indígena no necesariamente contempla la comercialización de sus conocimientos tradicionales o de su patrimonio biocultural. Por otra parte, el concepto de comercialización y beneficios tampoco proviene de los valores y éticas indígenas. ¿En ese mismo tenor, quién media, tutela o arbitra esta relación?

En derecho internacional y nacional hay una constante confusión u homologación de pueblos indígenas con comunidades indígenas. Y una vez más surgen preguntas: ¿qué es la comunidad indígena para efectos de construcción de una política culturalmente adecuada?, ¿una comunidad se compone de los integrantes de las comunidades agrarias y de los municipios mayoritariamente indígenas? En este sentido, Francisco López Bárcenas (2011) nos precisa que hay contradicciones serias en las distintas formulaciones establecidas por el derecho internacional, los convenios y la jurisprudencia en relación con los recursos biológicos y genéticos, así como con el conocimiento tradicional. Por ejemplo, la definición de comunidades indígenas en el CDB puede interpretarse como comunidades agrarias y deja de lado a los territorios, que sí integra explícitamente el Convenio 169 de la OIT.⁸

Los saberes y conocimientos tradicionales son un recurso no solamente para las comunidades locales, sino para toda la humanidad, en cuanto permiten preservar la diversidad cultural. Según la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2005), que se refiere a la “protección y promoción de las expresiones culturales”, la diversidad cultural es patrimonio humano y debe ser reconocida y promovida a beneficio de las actuales y futuras generaciones; la diversidad cultural es necesaria para la supervivencia de la humanidad así como la biodiversidad es necesaria para la supervivencia de la naturaleza. Todas las formas de conocimiento son recursos extremadamente importantes para enfrentar desafíos globales tan difíciles como, por ejemplo, el cambio climático. El conocimiento tradicional se refiere al conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a partir de la experiencia adquirida a través de los siglos, y adaptado a la cultura y al entorno locales, el conocimiento tradicional se transmite por vía oral, de generación en generación.

8. El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena, y éste ha sido uno de los derechos más demandados por los pueblos

A partir del control de convencionalidad al que están obligados las y los jueces y del principio pro persona consagrado en el artículo 1º de la Constitución, en este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la importancia que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o territorios que ocupen o usen de alguna manera, y define el concepto de territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. Podemos ver que esta definición va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado, ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas[...] (*idem*)

Tiende a ser de propiedad colectiva y adquiere la forma de historias, canciones, folclore, refranes, valores culturales, rituales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas, incluso la evolución de especies vegetales y razas animales. El conocimiento tradicional básicamente es de naturaleza práctica, en especial en los campos de la agricultura, pesca, salud, horticultura y silvicultura.⁹

En el caso de los pueblos indígenas y campesinos, el patrimonio biocultural, como bien común, trata de acervos materiales e inmateriales colectivos, históricamente contruidos, para su supervivencia, disfrute y desarrollo cultural en sus territorios.

La pertenencia a un pueblo indígena, a un territorio, prefigura derechos reconocidos nacional e internacionalmente a la organización de la cultura. Éstos se refieren al control cultural (Bonfil, 1988) de su territorio o de su pueblo en su conjunto, incluso de quienes viven afuera de sus territorios. Significa también la construcción de aparatos o instrumentos culturales propios, reinventarse a partir del conocimiento tradicional, de sus sistemas agroalimentarios, del uso consuetudinario de los recursos biológicos históricamente contruidos y de los recursos genéticos colectivos históricamente contruidos (incluyendo los sistemas culinarios y la agricultura), de las innovaciones y derechos de propiedad intelectual sui géneris como bien común. De todo ello trata el patrimonio biocultural.

La diversidad biocultural, componente central del patrimonio biocultural.

La diversidad biocultural y las otras ontologías

¿Cómo construir los derechos culturales y biológicos colectivos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables?

A partir de la relación naturaleza-sociedad y parafraseando a Charles Wright Mills (2003), ¿necesitamos recurrir a la *imaginación sociológica* (en nuestro caso *imaginación antropológica*) para generar nuevas categorías y así aprehender los derechos sociales y culturales en el marco de las complejidades socioambientales que se generan en nuestros países del “sur”, en especial de los megadiversos, enlazados con la gran diversidad cultural?

En este contexto, proponemos la tesis de que los derechos culturales y biológicos de los pueblos indígenas pasan por la defensa de su patrimonio biocultural territorializado. Cuando abordamos el concepto de patrimonio biocultural nos referimos al componente sustancial de las identidades de la “otredad” territorializada, y al campo de estudio y praxis de la relación “natura-cultura” por parte de distintos segmentos de la sociedad y, en particular, de las comunidades indígenas. Este campo o campos tienen como reflexión la caracterización de distintas ontologías que se desarrollan a partir de diferentes sujetos sociales. Lo biocultural nos obliga a desarrollar métodos, teorías y etnografías nue-

9. <http://unesdoc.unesco.org/images/127162/001271/0012s.pdf>

vas que analicen unitariamente la relación naturaleza-cultura, que ha sido separada ontológicamente de manera dual por el *naturalismo* de la “modernidad” y de la ciencia occidental, si hemos de escuchar a Phillippe Descola (2011) o –de otro modo– a Boaventura de Sousa Santos quién se refiere a la relación naturaleza-sociedad de las sociedades preindustriales: “¿No deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones que están basadas en la tradición oral? ¿El hecho de que nada de eso habría sido posible a través de la ciencia?” (De Sousa Santos, 2009).

El marco teórico de las Epistemologías del Sur fue propuesto por Boaventura de Sousa Santos como una vía para reconocer la diversidad de formas de entender el mundo y dar sentido a la existencia por parte de diferentes habitantes del planeta. Trabajando sobre este marco [describo] el concepto de *ontologías relacionales*, ilustrando otro tipo de herramientas teóricas para quienes ya no quieren ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares por parte de la globalización eurocéntrica. Frente a la idea monolítica de “Mundo” o “Universo”, [planteo] la transición hacia la inspiración zapatista de “Mundos donde quepan muchos mundos” o “Pluriverso”. [Muestro] algunos ejemplos de reacciones indígenas hacia la extracción minera, que no sólo implican ocupación física sino también ocupación ontológica de los territorios. A la vez, hago el planteamiento de que los saberes derivados a través de las Epistemologías del Sur ofrecen mayor profundidad que los saberes hasta ahora surgidos en el ámbito académico en el contexto de la transformación social (Escobar, 2014).

Al contrario del “naturalismo” de la modernidad industrial (Descola, 2011), los imaginarios y vivencia de la naturaleza indígenas se refieren a un sistema de valores ligado a una espiritualidad alejada de la idea de la naturaleza instrumental. Se trata de relaciones con los seres que la organizan y la habitan, que están inextricablemente relacionados con los humanos, que son parte de ella, que además son dadores de vida, de sustento, y con los cuales hay que entrar en una relación de reciprocidad (Boege, 1988). Se trata también de una relación entre sujetos con capacidad de agencia que construyen una sola relación ético-social de reciprocidades que no se puede trasgredir sin provocar consecuencias sociales, ambientales o personales de carácter catastrófico (*idem*).

La visión polar de la sociedad actual tiene sus dificultades si atendemos los procesos de relaciones coloniales (Stavenhagen, 2013) entre la cultura dominante y las subalternizadas de larga duración en constante transformación. En efecto, existe la constante contradicción entre distintas formas de vida, de concebir la relación naturaleza-sociedad, de destrucción colonial de la cultura y de la naturaleza, de procesos de hibridación cultural, de interculturalidad no crítica, de áreas porosas de intercambio y refuncionalización o imposición cultural, de destrucción de la memoria y el patrimonio biocultural. Sin embargo, también observamos resistencia, *reapropiación* cultural y territorial, reinención cultural de “ser” indígena ante las crisis sociales, culturales y ambientales globales.

Referirse a los pueblos indígenas y comunidades locales o equiparables desde la polaridad arri-

ba mencionada es pensar sobre los otros desde el nosotros. Es interesante señalar que el español y el catalán incluyen en el *nos* a los *otros*; no así el portugués, que utiliza sólo el *nos*, como señala la filósofa Juliana Merçon en un conversatorio sobre interculturalidad crítica.¹⁰ *Nos-otros* sería la escritura correcta para resaltar la interacción entre el *nos* y los *otros*, formándose así una unidad en la diferencia. La palabra *nos-otros* contiene una “estrategia” discursiva del yo hablante que asocia de manera lógica y contextual en una sola unidad, al “yo emisor” y a aquellos que conmigo están vinculados, en cuyo nombre también hablo y me apropio de su representatividad. El *nos* (yo comunico) y el *otros* (me apropio de, integro a *alter*).¹¹

¿Qué tal si el que habla desde el *nos* es indígena y los *otros* somos los no indígenas? En el caso de las sociedades subalternas es esa polaridad que puede ser resistente y anticolonial la que debe ser referente para construir, desde la ecología política, una plataforma para una interculturalidad crítica decolonial (Walsh, 2012). ¿Desde dónde se construye esta plataforma? Puede ser desde un acuerdo entre los *nosotros* para un diálogo de saberes que tiene como eje central el respeto de los *nos* y de los *otros*, y viceversa. En este caso el que habla, el emisor del *nos-otros*, está claro de esta plataforma intercultural cuyo objetivo es crear un ambiente de reflexividad crítica desde la subalternidad de los interlocutores indígenas. Por ello, la reapropiación biocultural como idea o concepto se refiere a la construcción de imaginarios nuevos para una modernidad alterna que incorpora y respeta las distintas visiones culturales sobre la relación naturaleza-sociedad.

La etnografía y en general las disciplinas antropológicas que tienen el prefijo “*etnos*” (etnología, etnohistoria, etnoecología, etnobiología, etnobotánica, etnopsicología, etnomusicología, etcétera) tratan de expresar precisamente ese guioncito entre el *nos* y los *otros*. Pero para el antropólogo que parte del naturalismo arriba mencionado este guioncito es también una flecha unidireccional conflictiva si no se aclara que la ciencia occidental construye sus epistemes de la relación naturaleza-sociedad desde el naturalismo conceptual que establece esa dualidad entre naturaleza y cultura: “Al recortar *a priori* ciertos campos de conocimiento y de práctica de estas sociedades (no modernas) de manera de volverlos comparables con los saberes naturalistas occidentales que tenían el valor de patrón sin preocuparse demasiado por saber si esos dominios discretos existían como tales en las categorías locales de los pueblos estudiados” (Descola, 2011).

En el caso de la relación modernidad-tradicionalidad hay reflexiones de pensadores latinoameri-

10. Conversatorio sobre Interculturalidad, Sustentabilidad y Educación, celebrado en el Instituto de Investigaciones de la Educación de la Universidad Veracruzana Intercultural el 26 de febrero de 2014.

11. “Un yo emisor en el acto de la comunicación nunca tiene plural más que el sociativo. El nosotros indicará siempre un yo y aquéllos que conmigo están vinculados por relación lógica o contexto y en cuyo nombre también hablo o me apropio de su representatividad”. De la misma manera, *vos* (*vosotros* puede designar en el acto de la comunicación no sólo al grupo de los receptores presentes (los distintos “tú”, sino también a un *tú* y a todos los que a él se vinculan por una relación lógica o de contexto). En su función nominativa y vocativa, el romance acabó sobrecaracterizando estas formas con un *otros* (de *alteros*) de claro valor contrastivo. “*Alter* es un pronombre que si bien acabó despaizando el *alius* (otro, distinto diferente) siempre conservó el valor contrastivo. Dotado de un sufijo-*alter* (otro), sobre *alusi* (aliado), marca un elemento diferenciado necesariamente de un par asignado, unas veces al uno, otras veces “al “otro”. Así se marcaba más fuertemente la distinción entre el grupo de los vinculados al yo hablante (yo y mi grupo, que son “los “unos”) frente al grupo del oyente (*vosotros* que sois “los otros”). <http://etimologias.dechile.net/?nosotros>

canos que observan el flujo entre la construcción de la cultura en América Latina y procesos de hibridación cultural (García Canclini, 1989). En efecto, el concepto de hibridación legitimado por la observación empírica del fenómeno desdibuja la contradicción de las relaciones interculturales de la modernidad, colonialidad y subalternidad cultural, y deviene en la desterritorialización cultural en América Latina. Sin embargo, es sugerente la observación de Moebius (2008) sobre las reflexiones de García Canclini:

Entrar o salir de la modernidad no presupone, de este modo, una oposición, o hasta una opción ingenua entre racionalización y tradición; centro y periferia; Occidente y Oriente; y, ahora, entre lo nacional y lo global, hecho apuntado con convicción por García Canclini. Por el contrario, la decisión sobre entrar o salir de la modernidad implica la adhesión o no al reconocimiento de la hibridación como base de la propia modernización latinoamericana y de la posibilidad de que la modernidad no sea un proceso lineal, sino orientado por la propia pluralidad del orden social, que gana voz solamente en un contexto de reflexividad y, como consecuencia, genera una multiplicidad de posibilidades de ser moderno.

Es precisamente este concepto de territorios bioculturales desde la pluralidad del orden social el que debe marcar las políticas y derechos culturales y biológicos de los pueblos indígenas. En un contexto colonial (Stavenhagen, 2013) como el que vivimos actualmente, de modernidad globalizante *versus* grupos subalternizados, esta discusión es importante, ya que realmente la desterritorialización cultural que Néstor García Canclini postula no se aplica necesariamente a toda la sociedad ni a los pueblos indígenas. Es más: existen claramente indicios de la lucha y reinención de sus territorios ante las múltiples amenazas que pretenden destruir sus espacios vividos, híbridos culturalmente o no, y esto explica que miles de migrantes tengan como referente los territorios de origen de su pueblo indígena. Igualmente, no cabe aquí la idea de multiculturalidad que se desarrolla en los países del norte, que si bien aduce con frecuencia a minorías inclusive discriminadas, no posee las características del referente territorial biocultural de los pueblos indígenas arriba mencionadas.

Muchas sociedades denominadas primitivas, escribe Descola, nos invitan a tal superación (de la visión dicotómica de la sociedad); ellas, que jamás soñaron que las fronteras de la humanidad se detendrían en las puertas de la especie humana; ellas, que no vacilan en invitar en el concierto de su vida social a las más modestas plantas, a los animales más insignificantes (Besse, 2005).

Veamos ahora el componente *diversidad* en el esquema biocultural. Uno de los orígenes de la idea de la *diversidad* biocultural se remota a B. Nietschmann (1992), citado en Toledo y Barrera Bassols (2008: 53):

La muy alta correspondencia que existe entre las áreas de mayor diversidad del planeta y los territorios indígenas ha dado lugar a un “axioma biocultural”. Este axioma, llamado por B. Nietschmann el “con-

cepto de conservación simbiótica”, en el cual la diversidad biológica y la cultural son recíprocamente dependientes y geográficamente coterráneas, constituye un principio clave para la teoría de la conservación y sus aplicaciones [...]

Con este enfoque, el tema central de la relación entre diversidad biológica y diversidad cultural construye regiones, territorios que con las culturas indígenas generan paisajes bioculturales con raíces en el proceso civilizatorio mesoamericano en México y América Central.

En este marco de análisis tenemos la compilación realizada por Luisa Maffi (2001), que se refiere a la diversidad biocultural que vincula lengua, conocimiento (tradicional) y medio ambiente. Se trata de un primer acercamiento temático en un esfuerzo colectivo por abordar, desde una nueva plataforma epistemológica, la visión de la relación naturaleza-sociedad-territorios y territorializaciones desde las diversidades de la antropología y la lingüística en un contexto de oposiciones ontológicas entre los pueblos indígenas y los procesos de la globalización. El propio título de la obra es muy sugerente y su desarrollo toca varios temas centrales (sobre todo en la última parte) ligados a los pueblos indígenas y sus derechos culturales.

Inicialmente el concepto de diversidad biocultural se perfila desde los campos de estudios antropológicos en relación con el medio ambiente y con la preocupación indígena por la defensa de los “conocimientos tradicionales” frente a la apropiación comercial ilegítima de terceros, así como frente a la *biopiratería*, principalmente referida a las semillas, cultivos y herbolaria para fines medicinales o psicotrópicos, que son un bien de dominio común en el mundo indígena. La privatización de estos bienes comunes y su monopolización comercial con derechos intelectuales de propiedad es un signo de las altas concentraciones de capital que chocan directamente con los “otros mundos”. Estos “otros mundos” nacen y se desenvuelven en la co-evolución e interdependencia de las diversidades cultural, lingüística y biológica (en inglés *biocultural hotspots*), son procesos culturales históricamente disputados ahora por la economía y la sociedad industrial globalizada. Estos “otros mundos” son caracterizados por David Harmon (1996) cuando hace la correlación entre la diversidad cultural y la diversidad de lenguas inextricablemente ligadas a la diversidad biológica. En especial, hace referencia en su texto a la correlación entre la pérdida de especies con la pérdida de lenguas. Así, 10 de 12 países megadiversos (que conforman 83% de toda la biodiversidad mundial) están en la lista de los 25 países que tienen la mayoría de lenguas endémicas. Se discute el concepto *lenguas endémicas*, que codifica las prácticas relacionadas con el conocimiento “tradicional” y el manejo de los ecosistemas, y lo compara con las lenguas cosmopolitas, que no dependen directamente de los ecosistemas ni conviven con ellos, por lo que no codifican el entorno inmediato en su imaginario (Dasman, 1994, Maffi, 2001).

Los conocimientos tradicionales son la esencia de la memoria biocultural que se expresa en distintas intensidades. Precisamente lo que Víctor Manuel Toledo y Narciso Barrera Bassols (2008) proponen como memoria biocultural se puede analizar desde una disciplina científica nueva: la etnoecología, que estudia la interacción unitaria del *kosmos*, entendido como el sistema de creencias (cosmovisión); el *corpus*, que

está integrado por el sistema de conocimientos, y la *praxis* (кcp), que es el conjunto de prácticas productivas (Toledo, 2002; Toledo y Barrera, 2008). Asimismo, hay una constante transformación epistemológica de la etnobiología en México y en América Latina donde los conocimientos tradicionales se basan en una plataforma de interculturalidad crítica (Walsh, 2012) que propicia un diálogo de saberes horizontal y un código de ética decolonial (Pérez Ruiz y Argueta, 2011), así como nuevos códigos de ética para los investigadores externos a las comunidades.

En su reflexión sobre el papel de las lenguas en la interpretación de la naturaleza, Jeffrey Wollock (Maffi, 2001:255) nos dice que hay que migrar del análisis de la lengua como gramática (no importa cuán universales sean los patrones gramaticales) hacia la lengua como guía de patrones de la acción humana, en especial –agrega quien esto escribe– con el medio ambiente. Un tema que igualmente produce interrogantes es la relación entre la pérdida de las lenguas indígenas y la pérdida de la biodiversidad y el conocimiento tradicional, o de la conciencia de lo propio.

La clasificación de la naturaleza por las etnociencias liga los conocimientos y las prácticas con nomenclaturas etnogeofisicobiológicas (toponimias o geosímbolos; cfr. Giménez, 1999) en una cartografía que unifica el territorio físico y el simbólico con la espiritualidad. Se habla en forma de metáforas y metonimias, del simbolismo fonético a la onomatopeya, y el estudio psicofisiológico de relaciones entre percepción, imaginación, memoria, signos de acción humana, incluyendo el discurso.

Se estima que en el planeta existen actualmente más de 6700 lenguas orales (*Ethnologue* 2005). Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali, 2008),¹² en México tenemos 11 familias, 68 agrupaciones y 364 variantes lingüísticas que deben denominarse lenguas cuando son ininteligibles entre ellas.

Este hecho nos muestra una riqueza cultural extraordinaria que coloca a México, junto con otros países latinoamericanos, como uno de los 10 países con mayor diversidad lingüística del mundo.

En el caso de México y América Central es especialmente importante esta discusión, ya que todas las lenguas orales y sus variantes de los pueblos indígenas son “endémicas”, al localizarse únicamente en regiones geográficas determinadas (salvo aquellos hablantes que las practican en los procesos de migración), y éstas representan una *filosofía práctica* alrededor de territorios, ecosistemas y sus dinámicas, sistemas clasificatorios, sistemas axiológicos, reinención constante y construcción de identidad (Boege, 1988 y 2008). Muchas son lenguas que no tienen una literatura escrita que las unifique en entidades lingüísticas mayores; sin embargo, su pérdida es equiparable a la pérdida de los ecosistemas y las especies biológicas. Esto es, el *conocimiento tradicional*, que es de naturaleza práctica, se transmite y se forja oralmente y se plasma con frecuencia en el patrimonio material de los pueblos. Es decir, nos obliga a discutir nuevamente el carácter de las lenguas indígenas y repensar de alguna manera la hipótesis de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, que postulan –en un paradigma específico de las ciencias lingüísticas– que las estructuras gramaticales determinan o afectan el conocimiento, la conducta y la ética. No es éste el lugar para entrar en

12. Esta clasificación de las lenguas indígenas tiene un reconocimiento oficial y éstas se encuentran referidas en el Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales, publicado el 14 de enero de 2008 en el *Diario Oficial de la Federación*.

polémica con el relativismo lingüístico radical (tantas lenguas, tantos conocimientos y comportamientos), ya que en este trabajo nos interesa centralmente establecer el postulado de que, cuando se pierde una lengua, el pueblo indígena y la humanidad pierden una parte de su memoria (biocultural) que sedimenta experiencias del conocimiento cultural, de las relaciones humanas ligadas a los saberes ambientales, y de las formas de vida y las concepciones del mundo de sus hablantes. Éste es el sentido del reclamo de Alejandro de Ávila (2008), quien afirma que los etnógrafos y lingüistas no han recopilado de manera estructurada los sistemas de conocimiento que expresan las lenguas que se están extinguiendo. Peter Mühlhäuser (1996) ha elaborado la noción de “ecologías lingüísticas”, que define como relaciones de redes que no sólo se refieren al ambiente lingüístico y social, sino a los imaginarios que están profundamente relacionados con comportamientos ético-sociales con el medio ambiente. Las lenguas “endémicas” son entonces un instrumento cultural poderoso para codificar los imaginarios socioambientales territorializados que se han generado en la praxis cotidiana en esta memoria biocultural.

Varias lenguas pertenecen a comunidades relativamente pequeñas, en riesgo de desaparecer. A nivel global, 90% de las lenguas nativas desaparecerá en los siguientes 100 años (Oviedo, Maffi y Larsen, 2000). Por ello, es crucial entender la crisis de extinción de las especies en el siglo XXI y su relación con la propia naturaleza y con la memoria biocultural, ya que así se sellaría la disrupción del complejo entramado de las relaciones medio ambiente-cultura-sociedad. Como consecuencia de esta crisis de las adaptaciones locales a los ecosistemas se pierden servicios ambientales, biodiversidad, agrobiodiversidad, paisajes, sistemas alimentarios, trabajo y economías solidarias, y se favorece la producción de mercancías en economías de escala integradas en un proyecto global neoliberal. En este contexto, Mac Chapin (1992) afirma que la adaptación, resistencia y renovación frente a estas situaciones adversas por parte de las culturas locales y de los pueblos indígenas se da cuando éstas logran mantener su autonomía en la toma de decisiones, y –podemos agregar– retienen y desarrollan el *control cultural* (Bonfil, 1988: 13-53) en estos procesos de cambio. Es decir, las luchas por la libre determinación, la autonomía, los acuerdos indígenas para la acción común y el gobierno de los bienes comunes (Ostrom, 2000), el trabajo y la organización de economías solidarias, así como el control cultural por parte del comunismo mesoamericano, serían asimismo temas centrales para la defensa y conservación de los paisajes bioculturales y la funcionalidad de los ecosistemas como derechos culturales.

De los 25 países con mayor número de lenguas indígenas 10 poseen la condición de ser megadiversos. Estas correlaciones se deben, entre otras razones, a la variedad de suelos, ecosistemas, climas, barreras geográficas y economías de subsistencia con cultivos propios adaptados y de intercambio local y regional.

De acuerdo con Chapin (1992), si conjuntamos las dos matrices (diversidad cultural y diversidad biológica) y las analizamos en una dinámica evolutiva a través de la domesticación de las plantas y la conformación de paisajes culturales, México y Guatemala están juntos en el segundo lugar mundial

biocultural y son uno de los centros de origen, domesticación y diversificación genética de la agrobiodiversidad (centros de origen Vavilov). Su accidentada geografía con sus formidables barreras serranas y los *ensambles* ecosistémicos cambiantes (diversidad beta) son la base de agroecosistemas que se construyen en procesos de domesticación y diversificación de la agrobiodiversidad, de los agroecosistemas y de sus recursos fitogenéticos. La sustentabilidad ambiental en la lucha de los pueblos de América Latina es central para mantener, custodiar y desarrollar este patrimonio biocultural como derecho humano.

En su estudio, Chapin (*idem*) propone la posibilidad de que fenómenos ecológicos de pequeña escala se deban a esta correlación de la diversidad biológica-lingüística y la diversidad cultural, donde las poblaciones adaptan sus culturas a las características ambientales y transforman el ambiente a partir de sus conocimientos. Para México significa la adaptación civilizatoria colonial a la matriz mesoamericana, principalmente en la cultura del maíz, y viceversa. Este concepto es de suma importancia, ya que en la línea del tiempo los grupos indígenas y las comunidades locales generan paisajes donde se interviene, se selecciona y genera la diversidad biológica, y en este proceso desarrollan los recursos biológicos colectivos. Al crear estos agroecosistemas, se desarrollan de manera sincrónica y diacrónica elementos complejos de *coevolución* entre las especies cultivadas y los insectos hospederos, o simbiosis entre ciertas leguminosas, bacterias fijadoras de nitrógeno y las gramíneas como el maíz. Es decir, al usar la energía fotosintética y la diversidad biológica como elemento central para el aporte energético constante, y tomando en cuenta los policultivos simbióticos, no se altera sustancialmente el ciclo global del carbono o del nitrógeno y se crean agroecosistemas que se pueden denominar *sistemas negentrópicos*.¹³ Esto es, los desechos se convierten en recursos dentro de un ciclo de muy baja entropía.

Por lo anterior, un componente importante del patrimonio biocultural está constituido por los agroecosistemas y sus recursos fitogenéticos y de fauna e insectos, todos ellos a veces endémicos; o bien, por especies que forjaron al sistema alimentario mundial y que, en el caso de Mesoamérica, corresponden a 15.4% de todas las especies empleadas (Conabio 2006). Se trata de recursos biológicos y –específicamente– genéticos especializados regionalmente que siguen estando presentes en las regiones bioculturales. En Mesoamérica las especies domesticadas suman más de 200 y generan bioculturalmente miles de variedades, algo similar al caso andino respecto al mismo maíz y las papas u otros tubérculos. Pero no sólo se trata de la domesticación de las especies; se trata también de los conocimientos socioambientales culturalmente construidos.

Según las experiencias recientes de defensoría de los derechos humanos de los pueblos indígenas, el concepto de patrimonio biocultural puede ser utilizado de múltiples formas; por ejemplo, como una herramienta usada por los pueblos o comunidades equiparables para apuntalar un conjunto de

13. La palabra *negentropía* es una abreviatura de “negative entropy” (entropía negativa), que define la negación a las acciones entrópicas (con *entropía*) como medio de reordenamiento del sistema.

La negentropía o negantropía, también llamada entropía negativa o sintropía de un sistema vivo, es un proceso que impide la desaparición de un sistema, se encuentra en la intersección de la entropía y la vida. La negentropía utiliza la información como medio o instrumento para mantener un mayor nivel de orden en un sistema abierto. Es la entropía que el sistema exporta para mantener su entropía baja. En algunas ocasiones la teoría general de sistemas la denomina “homeostasis”, y se refiere a la energía que el sistema importa del ambiente para mantener su organización y sobrevivir. Véase E. Schroedinger (1944). *What is life?* En: <http://www.whatislife.ie/downloads/What-is-Life.pdf>.

derechos culturales (reconocidos en convenios y tratados internacionales de derechos humanos, así como en diversos marcos jurídicos nacionales) y enfrentar así la imposición de megaproyectos (véase más abajo) con sus despojos “legales”, programas agrícolas estatales, etcétera, todos con un carácter colonial en mayor o menor grado.¹⁴ Pero también, en lo que se refiere a políticas desde las comunidades o territorios indígenas, para construir una defensa territorial para proyectos de vida propios y alternativos a las tendencias dominantes. Asimismo, sirve para caracterizar el concepto de comunidades “equiparables”, que comparten la mayoría de los elementos culturales de los pueblos indígenas pero que han perdido su lengua.

En este sentido, el Estado boliviano incluyó en octubre de 2012 la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, o ley 300, que

es el contexto jurídico pertinente para la consecución de los objetivos y resultados del Programa Nacional de Biocultura en la perspectiva de promover condiciones sociales, económicas, normativas e institucionales adecuadas, que posibiliten la implementación de sistemas, modelos e iniciativas endógenas integrales y sostenibles, a través de la construcción o actualización de las políticas públicas, en el marco de un diálogo intercultural y saberes locales. El Programa Nacional de Biocultura cuenta con cuatro líneas vinculadas al concepto y práctica de vivir bien a través de la conservación de la biodiversidad, la generación de espacios de gobernabilidad, la recuperación de saberes ancestrales y la seguridad con soberanía alimentaria, producción que contribuyen de dotar de una concepción holística de los recursos naturales que provee la madre tierra [...] (Delgado, 2013).

Aquí se reconoce de manera explícita que el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas relacionados con territorios tradicionales o ancestrales determinados incluye los recursos biológicos históricamente construidos, el conocimiento tradicional y el sistema de valores generados por los imaginarios socioculturales como conceptos centrales de derechos culturales. En esta dimensión, la otra forma de construirse o concebirse pertenece al ámbito de la *ecología política* o –más radicalmente– a lo definido por Escobar, (2012) en las *ontologías políticas*.

Desde la ecología política es imprescindible basar los desarrollos de una modernidad alternativa o alternativa de la modernidad en la defensoría de los bienes comunes colectivos a partir de los valores indígenas.

Víctor Manuel Toledo (2002) sugiere que México y América Central conforman una de las regiones bioculturales más ricas del mundo. Una flora de enorme riqueza se interseca con más de 300 pueblos indígenas, si los hemos de clasificar por sus idiomas. Para ello nos propone sobreponer las áreas de mayor diversidad biológica, con los territorios indígenas y diversidad cultural que ellos objetivan. El

14. En octubre de 2014, diversas comunidades indígenas y organizaciones de la sociedad civil integraron un expediente que denunció ante la CIDH la “destrucción del patrimonio biocultural de México por megaproyectos y ausencia de legislación y política pública culturalmente adecuada para los pueblos indígenas, y comunidades equiparables”, motivo de la audiencia temática que se llevó a cabo en el 153º periodo de sesiones.

autor de este artículo retomó esa metodología, afinó los sistemas de información geográfica y agregó el concepto de *centros de origen, domesticación y diversificación genética* (constante) de Vavilov (Boege, 2008), y ello resultó en más conceptos y datos de esta enorme riqueza biocultural.

El asombro que nos causó el descubrimiento de esa riqueza biocultural negada por los Estados (aun los que se dicen pluriculturales), así como por la sociedad, la cultura y la economía dominantes, me motivó a introducir el concepto de *patrimonio biocultural* en nuestras discusiones (*idem*) para posicionar y dar visibilidad a los pueblos indígenas y comunidades equiparables y hacer evidente su *legado* desarrollado históricamente en sus territorios.

Cuando me propuse integrar los conceptos *patrimonio y diversidad biocultural* (*idem*) pensé en algo parecido a lo que el International Institute of Environment and Development (IIED) entiende como “biocultural heritage”,¹⁵ que se puede traducir como *legado biocultural*, aunque Argumedo (s.f.) prefiere traducirlo como *patrimonio biocultural*. De la práctica del parque de la papa de las comunidades quechuas, en el departamento del Cusco, Perú, se desprenden las siguientes enseñanzas que nos permiten acercarnos al patrimonio biocultural: 1) la formulación teórica, que desde un inicio contiene las tesis que ponen de manifiesto la riqueza biocultural, la defensa local y regional de la diversidad biocultural como patrimonio (*heritage/legacy*) y bien común; 2) el desarrollo de una plataforma y de instrumentos de aprendizaje colectivo para el diálogo de saberes con el objetivo de reforzar el patrimonio como bien común. Se trata de generar grupos facilitadores a partir de los conocedores locales con un diseño de la investigación e instrumentación que dé lugar a la reapropiación de los recursos fitogenéticos y al desarrollo de tecnologías sustentables propias para defender y recrear una línea de vida que fortalezca las economías locales y regionales de manera endógena; 3) los desarrollos con base en el patrimonio biocultural deben ser blindados jurídicamente. Esto significa que cualquier institución o investigador que desee estudiar el patrimonio biocultural tiene que responder a códigos de ética y a la elaboración y cumplimiento de un protocolo consensuado con asambleas comunitarias que necesariamente conlleve la reflexión grupal sobre la importancia de lo propio, así como del manejo y destino de los resultados; 4) a partir de la implementación práctica de la investigación con expertos comunitarios (nombrados en asambleas o por grupos focales del proyecto), los términos de investigación comunitaria tienen que ser definidos en igualdad de circunstancias de investigación, con el objetivo de obtener el inventario biocultural bajo lineamientos previamente acordados; 5) deben impulsarse protocolos bioculturales comunitarios que normen la defensa y custodia comunitaria de sus recursos fitogenéticos y de sus conocimientos tradicionales, así como los términos de custodia como comunidades de conservación y desarrollo comunitario *in situ* y su enriquecimiento; y 6) son necesarios la custodia, el enriquecimiento y la investigación comunitaria del germoplasma (tanto vegetal como faunístico utilizados), y el desarrollo de agroecosistemas con sistemas agroecológicos que generen estrategias de soberanía alimentaria con base en la alimentación culturalmente construida.

15. Véase <http://biocultural.iied.org>

Se trata de una estrategia de desarrollo endógeno (Delgado, Rist y Escobar, 2010) basado en la tradición, en la gestión de paisajes “bioculturales” y recursos fitogenéticos, así como en la renovación creativa de conocimientos locales con base en las diversidades. Además se desarrollan metodologías para la protección de derechos consuetudinarios comunitarios y conocimientos tradicionales, así como de cosmovisiones que son parte del patrimonio biocultural. De esta manera, el IIED se refiere al concepto de patrimonio biocultural como una herramienta que da cuenta de una relación compleja e interdependiente entre los pueblos indígenas y la naturaleza en sus territorios.

Al reconocer y garantizar el derecho de los pueblos a la libre determinación para decidir sus formas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, éstos tienen el derecho de decidir si las políticas públicas y privadas en sus territorios son culturalmente adecuadas. En muchas partes del país se están formando una especie de consejos locales y regionales indígenas para la defensa de sus territorios. Además de que se defienden los espacios vitales para su supervivencia, se trata explícita e implícitamente de procesos donde se re-conoce el valor de *ser* y de *pertenecer*, de *manera autorreflexiva*, a una comunidad con un fuerte ingrediente decolonial. Las variadas experiencias de fortalecimiento del patrimonio biocultural a través de la construcción de proyectos regionales autónomos y endógenos a diferentes escalas, nos indican que se trata de procesos de empoderamiento y de *contraconducción* por parte de colectivos que resisten o se resignifican ante las políticas públicas, económicas, educativas, sociales y culturales, coloniales y destructivas, que imponen el mercado y el Estado en los procesos de globalización. En la movilización reflexiva de valores socioambientales indígenas, las regiones y territorios bioculturales tienen un papel importante que desempeñar. Es decir, en el siglo XXI las acciones violentas actuales de los Estados latinoamericanos que en nombre del interés público preferente ceden a compañías estatales o transnacionales territorios indígenas y campesinos completos, genera múltiples formas de resistencia, lo que desencadena, de cara a la crisis socioambiental, nuevos proyectos de vida locales, territoriales y regionales “en un mundo en el que caben muchos mundos”.

Regiones, territorios, territorialidades, tierras y el patrimonio biocultural

En el artículo 13 y siguientes del Convenio 169 de la OIT se determina que la utilización del término “tierras” incluye el concepto de *territorios*, lo que cubre la totalidad del hábitat. El territorio de los pueblos indígenas, de conformidad con el artículo 13 del convenio, debe tratarse entonces como territorio ancestral aun si han sido despojados en distintos momentos de su historia, inclusive la reciente. Así lo señala la Corte Interamericana en el caso de un conflicto interpuesto por la comunidad indígena Yakye Axa versus el estado de Paraguay, relacionado con su territorio (López Bárcenas, 2014).

Las regiones –nos dice Gilberto Giménez (1996)– no deben considerarse como un dato *a priori*, sino un constructo fundado a partir de la interacción de diversos criterios –entre otros, los históricos culturales– con ciertos sistemas cuyas partes actúan en mayor medida entre sí que en relación con sistemas externos. En el caso de las regiones bioculturales esbozadas en Boege (2008), sus componentes

pueden contener, a distintas escalas, uno o varios territorios a la vez con una alta densidad de población indígena. Se trata de reconocer que los territorios y las regiones indígenas *son centros intelectuales de origen y producción y diversificación biocultural* donde se sobreponen la diversidad biológica y los ecosistemas que devienen en una línea de tiempo en paisajes (bio)culturales gestionados culturalmente. Son formas regionales y locales de organización abocada a la construcción de recursos genéticos colectivos, paisajes, cultura con sus formas de organización sociorreligiosa, conocimientos, éticas e imaginarios socioambientales creados y recreados por sus intelectuales específicos.

El territorio es un espacio delimitado por varias formas de organización socioambiental que tienen en común localidades, entramados socioeconómicos y culturales. En el caso de los territorios indígenas, se trata de territorios culturales que conforman regiones socioculturales. En un ensayo sobre territorios culturales, Giménez (1999:25 y ss.) nos señala que, entre varias acepciones,

la cultura sería la dimensión simbólica de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas (*habitus*) y sus productos materializados en forma de instituciones y artefactos. La cultura hace existir una colectividad en la medida que constituye su memoria, contribuye a cohesionar a sus actores y permite legitimar sus acciones. Una vez precisar la dimensión de la cultura el territorio constituye “un espacio de inscripción” de la cultura. Es decir, no existen territorios vírgenes meramente naturales.

Postulamos aquí que la organización de la cultura de los pueblos indígenas es de carácter biocultural.

Las disputas por los territorios indígenas y campesinos en todos los ámbitos bioculturales –incluyendo los físicos– se han recrudecido con los megaproyectos en toda América Latina. Los megaproyectos y el reconocimiento constitucional de los territorios indígenas como la *totalidad de su hábitat* (fórmula del Convenio 169 de la OIT), se han convertido en un tema central de disputas en el derecho nacional e internacional. Pareciera que en México el legislador no se imaginaba que, con la firma de tratados internacionales y la jurisprudencia nacional e internacional sobre derechos humanos, podría relacionar el territorio con los derechos indígenas y con un bloque de constitucionalidad de derechos humanos consignados en el artículo primero de la Constitución mexicana. Los territorios de los grupos indígenas están siendo disputados una vez más a éstos por megaproyectos mineros (Boege, 2013), hidroeléctricos, de hidrocarburos, de construcción de carreteras, de agricultura comercial en su fase transgénica, así como de privatización del agua, de semillas y recursos biológicos colectivos, que incluyen a los recursos genéticos. Esta disputa se ve agravada por las nuevas ocupaciones territoriales del crimen organizado.

En una modernidad alternativa, o en una propuesta alternativa la modernidad, varias comunidades indígenas están construyendo sistemas de producción sustentables de nuevo tipo que incorporan los conocimientos tradicionales y sistemas productivos forestales agroforestales (como algunos que implican la producción y comercialización de café, pimienta y miel orgánica y mieles de abejas nativas), procesos agroecológicos para incorporarlos a mercados justos, con sellos verdes y provenientes de pequeñas

producciones campesino-indígenas. El manejo forestal comunitario campesino-indígena ha permitido incorporar formas de organización social a las empresas sociales comunitarias. Es decir, en la gestión territorial indígena a distintas escalas fluyen los paisajes bioculturales en los cuales los recursos fitogenéticos indígenas tienen gran importancia, aunque muchas veces no sean visibilizados en las disputas por el territorio. El territorio biocultural es, por lo tanto, parte de la gestión de la cultura en una nación que se autodenomina pluricultural.

Conclusiones. Los derechos culturales, el patrimonio biocultural, decolonial y la resiliencia ambiental

Al Estado reconocer que la Nación mexicana es pluricultural garantista, se tiene que responder ineludiblemente la pregunta: ¿qué es una política culturalmente adecuada hacia y desde los pueblos indígenas, como mandata la Constitución?

Para responder esta pregunta hay que referirse a los conceptos básicos que son el marco para el reconocimiento de los pueblos indígenas y las comunidades equiparables; esto es, a la libre determinación y a la autonomía de estos grupos y sus territorios para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural: recuérdese que en el inciso A, fracción IV del artículo 2° de la Constitución mexicana se lee: esta “Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: [...] Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.” Y que en el inciso B de ese artículo se afirma que la

Federación, los estados y los municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Es un tema básico que las instituciones gubernamentales no están diseñadas desde una plataforma intercultural crítica y decolonial que promueva un diálogo entre pares y en igualdad para diseñar y operar las políticas públicas “culturalmente adecuadas”. Es decir, la modernidad comandada por la racionalidad económica neoliberal no genera instituciones culturales para una modernidad pluricultural alternativa o alternativa a la modernidad neoliberal. En el concierto decolonial y en la construcción de una plataforma de interculturalidad crítica por la defensa de los territorios se moviliza el patrimonio biocultural de una manera reflexiva y de *reapropiación*. Así lo observamos en los territorios zapatistas, en Chiapas; en el comunalismo de las comunidades forestales de la Sierra de Juárez, en Oaxaca; en el cooperativismo de la Sierra Norte de Puebla; y en Cherán, Michoacán. En dichos casos se ha recuperado el territorio indígena y se han reapropiado formas de organización para el acceso y manejo del bien común.

Para los movimientos socio ambientales de defensa territorial es vital el control cultural por parte de las colectividades indígenas en la construcción de territorios alternativos a los esquemas depredadores de la naturaleza y la sociedad que llevan a cabo las políticas públicas y –en especial– los megaproyectos arriba mencionados.

En consecuencia, la política cultural del Estado mexicano no tiene un procedimiento para diseñar y operar “de manera conjunta”, como mandata la Constitución, las políticas culturales con los indígenas a partir de una Secretaría de Cultura y su reglamentación consecuente. La nueva Secretaría de Cultura no puede soslayar que, por mandato constitucional, una política cultural debe incluir el carácter de la nación pluricultural.

Una política cultural adecuada se basa en el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus territorios en un proceso de libre determinación. Las características bioculturales de las culturas indígenas tienen fuertes ligas con sus territorios y con una memoria biocultural que cincela actividades económicas de la agricultura de subsistencia no industrializada, recursos fitogenéticos, paisajes bioculturales determinados principalmente a partir de la milpa integrada a distintos ecosistemas, a tecnologías propias, a la religión y cosmovisión con visión unitaria que interrelaciona a la naturaleza y a la sociedad, y una ética y valores de interrelación específica, marcada por distintos tipos de reciprocidades.

Los territorios de los pueblos indígenas y comunidades están marcados por estas actividades de la diversidad biocultural, que son la base para políticas y sistemas alimentarios sostenibles que sustentan desarrollos endógenos, soberanía y seguridad alimentarias, como lo sugiere De Shutter (2014), relator especial de las Naciones Unidas sobre el derecho humano a la alimentación, en su informe final “El potencial transformador del derecho a la alimentación”.

Se trata del control (bio)cultural de los recursos y la generación de nuevas organizaciones campesinas e indígenas. En efecto, hoy se da un proceso de deterioro y desplazamiento generacional de los conocimientos y la cultura indígena. Por ello, la idea de *reapropiación biocultural* y *reflexividad por grupos emergentes* de la memoria biocultural indígena, incluso anclada en las lenguas, implica la relectura de la historia, la cultura y las tradiciones de los grupos indígenas en la situación actual, que las lleva a la movilización y la emergencia para enfrentar la depredación ambiental que propician los Estados nacionales y los grandes corporativos impulsores de megaproyectos. Pero implica también pensar detenidamente sobre las políticas culturales del Estado a partir de su reconocimiento del carácter pluricultural de la nación, que por ello debe garantizar los derechos culturales de los pueblos indígenas y comunidades equiparables, y que debe revisar las políticas públicas en los territorios con base en los siguientes principios:

1. El derecho y fundamentalmente la jurisprudencia internacional, que prefiguran el bloque constitucional de derechos humanos y que se plasman también en los protocolos de actuación para los

impartidores de justicia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, ha señalado la necesidad de respetar los valores (bioculturales) y garantizar la protección del conocimiento tradicional y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus territorios y tierras (ancestrales), así como su relación con la naturaleza (derechos bioculturales).

2. Por ello, una ley de cultura debe tomar medidas para reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas a poseer, aprovechar, controlar y utilizar sus territorios, tierras y recursos colectivos, así como la organización de la biocultura como modo de vida. En consecuencia, las demandas legales indígenas interpuestas en litigios se vinculan necesariamente con los *derechos culturales* expresados en el patrimonio biocultural y con los derechos humanos ligados a un Estado que está obligado a reconocer y proteger la pluriculturalidad.
3. Los derechos culturales y el patrimonio biocultural están ligados al concepto de comunidad como territorio, que *implica mucho más* que los conceptos de comunidad agraria, localidad o municipio con población mayoritariamente indígena. Enfatizo el *implica mucho más que* porque, por supuesto, el territorio de los pueblos indígenas se territorializa por organizaciones como ejidos, comunidades, localidades, municipios y agencias municipales, distritos (como la zona mixe en Oaxaca) e incluso microrregiones que comparten estados que colindan (sobre la construcción de los núcleos duros de los territorios indígenas, véase Boege, 2008: 49 y ss.).
4. Para superar las relaciones coloniales (Stavenhagen, 2013), se tienen que generar plataformas interculturales críticas para el diálogo entre los indígenas y los operadores de políticas públicas que afectan la vida y supervivencia indígenas. Estas plataformas no deben ser objeto de manipulación para las consultas indígenas ni para establecer políticas de despojo o de “ocupación temporal del territorio”.
5. Por mandato constitucional los indígenas tienen el derecho de administrar sus derechos culturales. Para definir los derechos culturales por regiones y territorios indígenas debe haber una plataforma común decolonial de interculturalidad crítica donde las todas políticas públicas en las regiones y territorios indígenas pasen por el tamiz de esta plataforma a través de consejos locales indígenas.
6. Para que se puedan ejercer los derechos bioculturales, éstos deben construirse caso por caso y de manera local y regional.
7. Es necesario superar estas limitaciones impuestas por la ambigüedad en las formulaciones en la Constitución y la construcción de organismos indígenas locales para la custodia y defensa de los territorios.
8. Con base en los paisajes bioculturales, consolidar los aportes regionales a la mitigación y control de riesgos ante las amenazas del cambio climático.
9. Ante la crisis socioambiental irresoluble, promover el respeto a la diversidad y a proyectos regionales locales endógenos o planes de vida autogenerados.
10. Aquí es importante señalar el rompimiento indígena con la versión monosémica del Estado, que se dice garante de la pluriculturalidad pero que en la práctica no lo es cuando impulsa políticas

públicas bajo la racionalidad económica e ideológica que se basa en la inversión extranjera, la competitividad, el crecimiento económico (ilimitado, según Daly, 1992) la modernización del campo, la lucha contra el hambre, Progresas, etcétera. El zapatismo se plantea el axioma pluricultural *un mundo donde caben otros mundos*. Es decir, los zapatistas tratan de ejercer la autonomía territorial con gobiernos autónomos, basados en la gestión de los bienes comunes, donde se discuten los términos de comunalidad, libertad, equidad de género, soberanía alimentaria y la construcción de valores éticos de convivencia. Este hecho político y el renovado control cultural sobre su territorio moviliza y reinventa el patrimonio biocultural versus la desterritorialización fomentada por los megaproyectos.

11. Se trata también de reconocer las capacidades indígenas en un territorio común y reinventarse culturalmente de cara al siglo xxi. Se formulan nuevas ideas para lograr la *resiliencia ambiental y cultural* con componentes y principios indígenas o principios éticos de grupos subalternizados. Se construye así un nuevo imaginario ambiental, cultural y social territorializado que se recrea sobre la base de las asambleas comunitarias, los acuerdos comunitarios para la gestión de la tierra y agua vivas, del territorio forestal y el agua, enfoques agroecológicos y agroforestales de sistemas alimentarios locales sobre la base de la diversidad, la memoria biocultural y paisajes bioculturales que pueden adaptarse mejor por sus estrategias a los efectos locales del cambio climático.

Tal vez el siguiente párrafo resuma desde la *epistemología del sur* la aproximación biocultural a la cultura que habla del giro posestructural, poscolonial y posmoderno de la *ontología política* (Leff, 2014: 289 y ss.):

En el campo de la ontología política se manifiesta un conflicto de territorialidades, entendiéndose al territorio en su compleja concepción ontológica, material, epistémica y cultural (Deleuze y Guattari, 1987). El territorio se convierte en el hábitat de mundos de vida diversos, en la recreación, incorporación y sedimentación de modos de vida conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; de las condiciones simbólicas y el sentido de la existencia del ser cultural. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el *locus* donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y práctica en los modos de apropiación de la naturaleza y construcción de territorios de vida [...] La ontología política se juega en la confrontación entre diversas estrategias de apropiación y construcción de territorios entre la capitalización de la naturaleza y los modos ecológico culturales de los pueblos de la tierra; entre la expansión destructiva del capital y los derechos de autonomía de los pueblos; entre los derechos de propiedad intelectual de las empresa transnacionales y los derechos de los pueblos a la conservación y reinención de su patrimonio biocultural: entre el derecho privado y los derechos comunes de la humanidad; entre el derechos al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital

global y los derechos de vivir bien dentro de diversos imaginarios de la vida humana que se configuran en las diferentes culturas y modos de habitar el planeta; en los derechos de toda la comunidad a definirse a sí misma, establecer sus normas de convivencia, a reinventar sus modos de existencia –su diversidad–, su relación con otros modos de vida. Éstos son los cauces que abre la racionalidad ambiental para recrear la vida en el planeta.

Bibliografía

- Argumedo, Alejandro (s.f.). *Territorios bioculturales indígenas: Una propuesta para la protección de territorios indígenas y el buen vivir*. Recuperado de <http://www.internationalfund.org/documents/TerritoriosBioculturalesIndigenas.pdf>
- Ávila, Agustín y Juan Pohlenz (2012). "Interculturalidad crítica y buen vivir desde la perspectiva latinoamericana". En Agustín Ávila Romero y Luis Daniel Vázquez (coords.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios* (p. 63-p. 79). San Cristóbal de las Casas: Universidad Intercultural de Chiapas-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Programa de Mejoramiento del Profesorado-Inali.
- Barquín Cendejas, Alfonso (2014). "Los dilemas de la salvaguardia: Una introducción". *Diario de Campo*, tercera época, 2, p. 4-p. 6.
- Besse, Jean Marc. (2005). "Naturaleza y cultura". En: *Hypergéó*, 280. Recuperado de <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article>
- Boege, Eckart (2008). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- _____ (2008-2010). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas* (1ª reimp.). Ciudad de México: INAH-CDI-Semarnat.
- _____ (2013). "Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI". En *La Jornada del Campo*, 69. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2013/06/15/cam-mineria.html>
- Bonfil, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada*. Ciudad de México: Conaculta-Grijalbo-SEP.
- _____ (1988). "Teoría del control cultural en los procesos étnicos". *Anuario Antropológico*, 86, p. 13-p. 53.
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental A. C. (2014). "*Centro Mexicano de Derecho Ambiental*". Recuperado de www.cemda.org.mx/informe-sobre-la-destruccion-del-patrimonio-biocultural-de-mexico-por-megaproyectos-y-ausencia-de-legislacion-y-politica-publica-culturalmente-adecuada-para-los-pueblos-indigenas-y/
- Chapin, Mac (1992). "The Coexistence of Indigenous People and Environment in Central America". *Research and Exploration*, 8, p. 2-p. 10.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2006). *Capital natural y bienestar social*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Daly, Hermann (1992). "¿Crecimiento económico ilimitado? - ¡no gracias!". *Gabitos*. Recuperado de <http://www.gabitos.com/ecovision/template.php?nm=1254958314>
- Dasman, Raymond (1964). *Wildlife Biology*. Nueva York: John Wiley & Sons-University of California, Santa Cruz.
- De Ávila, Alejandro (2008). "La diversidad lingüística y el conocimiento etnobiológico". En *Capital natural de*

- México. *Conocimiento actual de la biodiversidad [vol. II]* (p. 497-p. 196). Ciudad de México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- _____ (2012). Conferencia en los Seminarios del Patrimonio Biocultural de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Ciudad de México.
- De Schutter, Olivier (2014). *El potencial transformador del derecho a la alimentación*. Recuperado de http://www.srfood.org/images/stories/pdf/officialreports/20140310_finalreport_es.pdf
- Delgado, Freddy (2013). "El vivir bien y los derechos de la madre tierra como alternativa al capitalismo y sus modelos de desarrollo". *Ecoportal.net*. Recuperado de http://www.ecoportal.net/Temas-Especiales/Desarrollo-Sustentable/El_Vivir_Bien_y_los_Derechos_de_la_Madre_Tierra_como_alternativa_al_Capitalismo_y_sus_modelos_de_desarrollo
- Delgado, Freddy, Stephan Rist y César Escobar (2010). *Desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el vivir bien en la gestión pública boliviana*. Recuperado de http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_22.pdf
- Descola, Philippe (2011). "Más allá de la naturaleza y cultura". En Leonardo Montenegro (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis-Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Esquinas, J. (2003). "Una contribución importante para la construcción de un planeta sostenible y sin hambre". FAO. Recuperado de www.fao.org/tc/tc/tca/esp/refito_rsos/tenibles.asp#nota1#
- Etnoecología. Laboratorio de etnoecología del Centro de Investigaciones en Etnoecosistemas. Recuperado de <http://www.oikos.unam.mx/Etnoecologia/>
- Ethnologue*. 2005. Recuperado de <https://www.ethnologue.com>
- FAO (2014). "Family Farming". Recuperado de www.fao.org/family-farming/background/es/
- FAO (2017). "Plataforma de conocimientos sobre agricultura familiar". Recuperado de <http://www.fao.org/family-farming/background/es/>
- Fowler, Cary y Pat Mooney (1990). *Shattering Food, Politics and the Loss of Genetic Diversity*. Tucson: The University of Arizona Press.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Genetic Resources Action International (2014). "Informe hambrientos de tierra. Los pueblos indígenas y campesinos alimentan al mundo con menos de un cuarto de la tierra agrícola mundial". GRAIN. Recuperado de <http://www.grain.org/es/article/entries/4956-hambrientos-de-tierra-los-pueblos-indigenas-y-campesinos-alimentan-al-mundo-con-menos-de-un-cuarto-de-la-tierra-agricola-mundial>
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1999). *The Entropy Law and the Economic Process*. Lincoln: Harvard University Press.
- Giménez, Gilberto (1996). "Territorio y cultura". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, II (4), p. 9-p. 30.
- _____ (1999). "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, II, V (9), p. 25-p. 57.
- Gudyñas, Eduardo (2011). "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento online*. Recuperado de <http://www.alainet.org/es/active/48052>
- Harmon, David (1996). "Losing Species, Losing Languages. Connections Between Biological and Linguistic Diversity". *Southwest Journal of Linguistics*, 15, p. 89-p. 105.

- Harvey, David (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. Recuperado de http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf
- International Institute for Environment and Development (2009). "Protecting Community Rights over Traditional Knowledge Implications of Customary Laws and Practices. Key Findings and Recommendations 2005-2009". Recuperado de <http://pubs.iied.org/pdfs/14591IIED.pdf?>
- Leff, Enrique. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- López Bárcenas, Francisco (2011). "Recursos genéticos, conocimiento tradicional y derechos indígenas". En Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (p. 449-p. 468). Cuernavaca: UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- _____ (2014). *¡La tierra no se vende, se ama y se defiende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas de México*. Ciudad de México: Centro de Orientación y Asesoría a los Pueblos Indígenas-Cooperativa Tosepan Titataniske-Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario-Centro de Estudios para el Cambio del Campo Mexicano.
- Maffi, Luisa (2001). *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*. Washington, D.C.-Londres: Smithsonian Institution Press.
- Moebus, Anderson (2008). "Hibridismo cultural: ¿clave analítica para la comprensión de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Néstor García Canclini". *Sociológica*, 23 (67), p. 33-p. 49.
- Mühlhäusler, Peter (1996). *Linguistic Ecology: Language Change and Linguistic Imperialism in Pacific Regions*. Londres: Routledge.
- Nietschmann, Bernard (1992). *The Interdependence of Biological and Cultural Diversity*. Olympia: Center for World Indigenous Studies. Recuperado de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2451.2010.01753.x/full>
- ONU (1992). "Convenio sobre la Diversidad Biológica". ONU. Recuperado de <http://www.un.org/es/events/biodiversityday/convention.shtml>
- _____ (2010). "Pueblos indígenas". ONU. Recuperado de <http://www.un.org/es/globalissues/indigenous/>.
- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ciudad de México: UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-FCE.
- Oviedo, Gonzalo, Luisa Maffi y Bill Larsen (2000). *Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation. An integrated Approach to Conserving the Worlds biological and Cultural Diversity*. Gland: World Wide Fund for Nature International-Terralingua.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012). "Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. *Diario de Campo*. Nueva época (7), p. 4-p. 82.
- Pérez, Maya Lorena y Arturo Argueta (2011). "Saberes indígenas y diálogo intercultural". En *Cultura y Representaciones Sociales. Un Espacio para el Diálogo Transdisciplinario*, 5, (10), p. 31-p. 56. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/issue/view/1735>
- Posey, Darell (2001). "The Inextricable Linked by Language and Politics (Part 3, Agenda for Action)". En Maffi, Luisa (ed.) *On Biocultural Diversity Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Washington-Londres: Smithsonian Institution Press.

- Sousa Santos, Boaventura de (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Stavenhagen, Rodolfo (2013). "Pueblos indígenas y neocolonización". En *El Volcán Insurgente. Corriente crítica de trabajadores de la cultura*. Recuperado de <http://www.enelvolcan.com/ago2013/275-los-pueblos-indigenas-ante-la-neocolonizacion>
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (2014). "Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos relacionados con proyectos de desarrollo e infraestructura". Recuperado de <https://www.sitios.scjn.gob.mx/ProtocoloMegaproyectosSCJN.pdf>
- Swiderska, Krystyna y Alejandro Argumedo (2006). "Hacia un enfoque holístico para la protección del conocimiento indígena: las actividades de NU, el 'Patrimonio Bio-cultural Colectivo' y el FPCI-NU". Recuperado de <http://pubs.iied.org/pdfs/G02217.pdf>
- Toledo, Víctor Manuel (2002). "Ethnoecology: a Conceptual Framework for the Study of Indigenous Knowledge of Nature". En Stepp John Richard, Felice S. Wyndham y Rebecca K. Zager (eds.). *Ethnobiology and Biocultural Diversity* (p. 511-p. 522). Georgia: International Society of Ethnobiology.
- Toledo, Víctor Manuel et al. (2001). "El atlas etnoecológico de México y Centro América. Fundamento, Métodos y Resultados". *Etnoecológica*, 6 (8). p. 7-p. 41. Recuperado de http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf
- Toledo, Víctor Manuel, Eckart Boege y Narciso Barrera Bassols (2010). "The Biocultural Heritage of Mexico: An Overview". En *Landscape*, III (6), p. 8-p. 14. Recuperado de <http://www.terralinguaubuntu.org/Landscape/home.htm>
- Toledo, Víctor Manuel, y Narciso Barrera Bassols (2008). *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Junta de Andalucía-Icaria-Perspectivas Agroecológicas.
- Walsh, Catherine (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. San Cristóbal de las Casas: Ediciones Centro de Ingeniería y Desarrollo Industrial-Unitierra Chiapas-Junetik Conatus.
- Wright Mills, Charles (2003). *La Imaginación sociológica*. Ciudad de México: FCE.
- Wollock, Jeffrey (2001). "Linguistic Diversity and Biodiversity. Some implications for the Language Sciences". En Maffi, Luisa (ed). *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*. Washington, D.C.-Londres: Smithsonian Institution Press.