

En Boege, Eckart (coordinador general, *Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Volumen V*. CDMX (México): Secretaría de Cultura, INAH.

# Presentación. Etnografías del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables.

Boege, Eckart.

Cita:

Boege, Eckart (2023). *Presentación. Etnografías del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables*. En Boege, Eckart (coordinador general *Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Volumen V*. CDMX (México): Secretaría de Cultura, INAH.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/25>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/t5v>



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>.

PRESENTACIÓN  
ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO  
BIOCULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
Y COMUNIDADES EQUIPARABLES<sup>1</sup>

—●—  
*Eckart Boege*

INTRODUCCIÓN

La línea de investigación “Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables” es parte del gran Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio de la Coordinación Nacional de Antropología (CNAN) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La obra completa consta de cinco volúmenes, que son el resultado de las investigaciones alrededor de la diversidad y el patrimonio biocultural realizadas por 71 personas coordinadoras, investigadoras titulares y asociadas del INAH. Además, por su importancia específica, Marina Alonso y Eckart Boege (2022) decidimos publicar por separado un libro con etnomapas que se elaboraron en el proceso de investigación etnográfica. Además, se publicó un libro (Boege, 2021) con la discusión y avan-

<sup>1</sup> En el proceso de autoafirmación varios pueblos indígenas se autonomban pueblos originarios e incluyen sus propias denominaciones desde una perspectiva decolonial y de afirmación identitaria. Sin embargo, en los textos oficiales y en algunos capítulos de las etnografías es común la referencia a indígenas o pueblos o comunidades indígenas, según la denominación “oficial”, como la del INEGI o el INALI. Por otro lado, las Naciones Unidas siempre se refieren a pueblos indígenas y comunidades locales. La Constitución mexicana, por su parte, habla de pueblos indígenas y comunidad equiparable. Por lo anterior, cada ensayo ha desarrollado su propia versión, que se respetará en todos los volúmenes.

ces que se dieron en los últimos años de los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural, en especial desde la ecología política del sur (Leff, 2014).

La línea de etnografía del patrimonio biocultural tuvo dos momentos importantes: un seminario teórico-metodológico que consistió en la elaboración de los proyectos particulares y la discusión de conceptos que nos permitieran abordar distintas aproximaciones etnográficas al tema propuesto. Para este proceso, se invitaron a investigadores e investigadoras del INAH y de otras instituciones nacionales e internacionales. En esta etapa el doctor Narciso Barrera-Bassols participó activamente en la coordinación académica y la revisión de varios proyectos. La segunda etapa del proyecto estuvo a cargo del coordinador general del proyecto, Eckart Boege, y consistió en la planeación, coordinación, compilación, ordenamiento y revisión de los trabajos de los cinco volúmenes.

En general, el conjunto de los textos ha sido aceptado por las distintas instancias dictaminadoras, con recomendaciones que han sido atendidas por las autoras y autores y por el coordinador general. En específico, entre otras recomendaciones se procedió a recortar los capítulos y subcapítulos que se consideraron demasiado extensos o con planteamientos reiterativos. Así, en términos de coherencia, en el volumen V se retiró la parte escrita por Javier Gutiérrez (q. e. p. d.) sobre los ch'oles, ya publicada en otras partes.

*Grosso modo*, los volúmenes están organizados por las siguientes subdivisiones del país: norte, centro, oriente, occidente y sur-sureste, y los capítulos correspondientes se ordenaron por regiones bioculturales y sus respectivos territorios, según la propuesta de Boege (2008: 139, 144-145 y 153-157).

Todos los volúmenes tienen la misma presentación general, en la cual se hace un somero abordaje de los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural, su ubicación dentro del andamiaje jurídico actual ligado a los derechos humanos del México pluricultural y un recorrido muy somero de los distintos trabajos etnográficos. El conjunto de las etnografías abarcó 28 pueblos originarios y se visitaron alrededor de 130 comunidades, (véase la tabla 1 en el anexo de esta presentación).

DERECHOS HUMANOS, PUEBLOS ORIGINARIOS, DIVERSIDAD  
Y PATRIMONIO BIOCULTURAL<sup>2</sup>

El artículo segundo constitucional vigente fue legislado y aprobado en el año 2001. El constituyente se refirió en específico a los derechos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables y la definición de México como nación pluricultural. Es el reconocimiento de los indígenas como pueblos originarios, el derecho a la libre determinación y autonomía en sus territorios, dentro del marco de la Constitución. En el mismo artículo se otorgan los mismos derechos a toda comunidad equiparable.<sup>3</sup> El artículo segundo de la Constitución mexicana establece que los pueblos deben “Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica y cultural. [...] Acceder [...] al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas [...] Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad”. En este proceso legislativo no se respetaron los términos de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, lo cual ha sido señalado por varias organizaciones de los pueblos originarios, académicos y el propio EZLN. Una observación general es que los pueblos originarios se definen como sujetos de interés público y no como sujetos de derecho público. Para que sean sujetos de derecho público, se remite a los estados a definir cuáles son sus territorios y en ocasiones su misma pertenencia, situación que podría dar lugar a que existan distintas categorías de indígenas (Zolla y Zolla, 2004). Es decir, la manera deficiente en que se ha impulsado la idea de territorio de los pueblos indígenas no permite el ejercicio pleno de sus derechos de autonomía y libre determinación. La idea de los pueblos

<sup>2</sup> Para mayor información sobre este tema, véase Boege (2021).

<sup>3</sup> El inciso IX del artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dice a la letra: “Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley”. En el texto mencionaré la comunidad equiparable en plural, esto es, comunidades equiparables.

originarios sin territorio o remitirlos sólo a tierras es un sinsentido, aunque la Constitución les otorgue ese derecho. Por lo tanto, el derecho al territorio y a las tierras de los pueblos originarios, vinculado con la dimensión de la reproducción de la cultura (incluidos los valores espirituales), no concuerda plenamente con el artículo 1º de la Constitución sobre los derechos humanos (López Bárcenas, 2015).

Hay que recordar aquí que en el año 2011 las garantías individuales consagradas en el artículo primero de la Constitución se reformularon como derechos humanos universales.<sup>4</sup> Desde estos momentos, *todas* las políticas públicas, leyes y tratados internacionales que suscribe México y que se refieren directa o indirectamente a los pueblos indígenas deben alinearse a la definición de México como nación y Estado pluricultural. Esto implica también que los pueblos originarios y comunidades equiparables tienen que ser consultados y otorgar su consentimiento,<sup>5</sup> previo, libre, informado, de buena fe, en el momento que alguna obra, ley o política pública afecte su territorio o su integridad como pueblo indígena. Esta consulta y consentimiento tiene que seguir los estándares internacionales definidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, así como en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Los derechos humanos incluyen, entre otros, los derechos a la libre determinación y autonomía dentro del marco de la Constitución, los derechos culturales, lingüísticos y al medio ambiente y alimentación sana. A partir del control de convencionalidad, el Estado mexicano es garantista de los derechos humanos bajo el 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

<sup>4</sup> Para ver el listado de declaraciones y tratados internacionales (vinculantes) sobre derechos humanos que ha firmado México y que han sido ratificados por el Senado, véase <[http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/100710.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100710.pdf)>.

<sup>5</sup> Hay que aclarar que no sólo se trata de “consultar” a los pueblos originarios, sino que éstos otorguen su *consentimiento*. El consentimiento necesario obliga al Estado a respetar las decisiones que tome el pueblo originario o comunidad equiparable cuando considere que va a ser afectado en su ser y estar en su territorio como totalidad del hábitat.

culturas y los valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o los territorios que ocupen o usen de alguna manera. Es decir, desde el 2011 existe en la Constitución mexicana un bloque de constitucionalidad de derechos humanos que el Estado y su gobierno tienen que ejercer y respetar en sus políticas públicas. En este sentido, la desigualdad sociocultural no debe tratarse desde una visión de multiculturalidad como hibridación de una globalidad desterritorializada al estilo estadounidense o europeo. Se trata del ejercicio del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, así como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que México firmó y que ratificó el Senado de la República.

Para definir quién pertenece a los pueblos indígenas, la Constitución señala que el componente etnolingüístico es importante, sin embargo, en el mismo texto se prioriza la *autoadscripción* y la *conciencia de pertenecer*. Como el criterio de autoadscripción es subjetivo, puede medirse a partir de elementos como *a)* la continuidad histórica; *b)* la conexión territorial; *c)* la presencia de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas (López Bárcenas, 2015: 60). En este sentido, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) emite dos protocolos para impartidores de justicia que se refieren a definiciones de derechos humanos en relación con los pueblos indígenas: *1) Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas* (SCJN, 2014a), y *2) se introduce el criterio biocultural como parte de los derechos fundamentales de los pueblos en el Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos relacionados con proyectos de desarrollo e infraestructura* (SCJN, 2014b: 13, 141 y ss.). En referencia al patrimonio biocultural, este segundo protocolo de la SCJN dice textualmente:

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.

El Convenio sobre la Diversidad Biológica, obliga a los estados parte a respetar, preservar y mantener los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales para la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica, reconociendo que en esas prácticas culturales pueden encontrarse respuestas a muchas necesidades actuales de conservación del patrimonio biocultural.

El derecho internacional y fundamentalmente la jurisprudencia internacional, 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, el menoscabo de sus medios de subsistencia y recursos naturales, implica en última instancia la pérdida de su identidad cultural. Se deben tomar medidas para reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas a poseer, explotar, controlar y utilizar sus tierras, territorios y recursos comunales y, en los casos en que se hubieren ocupado o utilizado de otro modo esas tierras o territorios sin su consentimiento libre e informado, adoptar medidas para que les sean devueltos (2014b: 141).

En los últimos años, el tema de la diversidad y patrimonio biocultural ha adquirido gran relevancia en la discusión académica y pública nacional e internacional.

China, Perú, India, por ejemplo, han desarrollado políticas públicas nacionales e internacionales para proteger su enorme patrimonio biocultural, en especial en lo que se refiere a lo que se denomina en la jerga legal y política “recursos biológicos y biogenéticos”. Para la protección de los acervos bioculturales en lo que se refiere a los recursos biológicos, que parten de los conocimientos tradicionales de sus comunidades, India fundó y desarrolló un sistema que denomina Biblioteca Digital de Conocimiento Tradicional (Traditional Knowledge Digital Library),<sup>6</sup> que envía a todas las oficinas de patentes del mundo los listados generados y validados por esta institución pública con el

<sup>6</sup> Información disponible en <<http://www.tkdl.res.in>>.

objeto de evitar que semillas (o sus derivados), tejidos, parte de organismos vivos, así como prácticas terapéuticas tradicionales asociadas, como las ayurvédicas, sean apropiadas y patentadas. Estos procedimientos no evitan totalmente la biopiratería o la apropiación ilegítima de los conocimientos y usos tradicionales de la flora y fauna, artesanías, diseños textiles, etc., pero son argumentos fundamentados en caso de la existencia de controversias nacionales e internacionales sobre los derechos de propiedad intelectual colectiva. La oficina mencionada se dedica también al rastreo nacional e internacional de las patentes ilegalmente otorgadas.

México no tiene políticas públicas claras ni un andamiaje jurídico claro para la protección de la inmensa riqueza biocultural generada por los pueblos indígenas. Nuestro país y los pueblos originarios han sufrido saqueos de su diversidad, de los cuales se hacen enormes negocios a nivel nacional y mundial. Hersch- Martínez (2001) hizo una indagación en la oficina de patentes de Estados Unidos (United States Patent and Trademark) y revela que en tan sólo cinco años (1996-2001) se registraron, por “propietarios” provenientes de varios países, nueve patentes de plantas de origen mexicano e indígena o de uso común. Tenemos en México muchos ejemplos icónicos de estas prácticas de apropiación de los conocimientos indígenas o populares. Por ejemplo, la comercialización del barbasco (para la producción de anticonceptivos), o bien de algunas razas o variedades de maíz para la extracción de aceites, o algunos resistentes al exceso de la humedad o sequía, la vainilla, las esencias extraídas de la flora mexicana, el epazote para insecticida, algodón y cientos de productos generados tradicionalmente que se usan en la cosmética, en productos nutraceuticos, de flores y otras plantas de ornato, así como de plantas u hongos y plantas enteógenas que han sido usados desde hace miles de años por los pueblos originarios.

Hasta aquí hemos descrito muy someramente el andamiaje *de jure* que tiene expresión en artículos constitucionales, declaraciones internacionales, leyes, convenios, tratados y protocolos, así como la jurisprudencia nacional e internacional. Sin embargo, otra cosa es lo que sucede *de facto*. Las conquistas que aparecen *de jure* generalmente son a raíz de movimientos políticos, socioambientales y culturales vigorosos de los pueblos originarios, como sucedió en el levantamiento del

ECKART BOEGE

EZLN, o el movimiento de recuperación del territorio en Cherán, Michoacán. Es necesario que México busque mecanismos constitucionales y en tratados y declaraciones internacionales más claros para el reconocimiento y protección de los acervos bioculturales como bienes comunes públicos no privatizables. Por ello, es imprescindible aclarar con los pueblos originarios cuáles son sus territorios, y los correspondientes a la diversidad y patrimonios bioculturales que deben considerarse como bienes comunes públicos no privatizables. Justamente, las etnografías del patrimonio biocultural pueden dar cuenta, para su protección, de la riqueza de la diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidades equiparables.

LAS REGIONES Y TERRITORIOS DE ALTA DENSIDAD BIOCULTURAL.  
UN TEMA A DESARROLLAR EN LAS ETNOGRAFÍAS DE LA DIVERSIDAD  
Y EL PATRIMONIO BIOCULTURAL<sup>7</sup>

Según Gilberto Giménez, “la región no debe considerarse como un dato a priori, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo, histórico-cultural...” (1996: 12). En este sentido, la gran mayoría de las regiones de alta densidad biocultural se pueden clasificar como territorios ancestrales que han sido y son centros de origen, domesticación y/o diversificación genética de la agricultura y custodios de gran parte de la diversidad biológica de México (Boege, 2008).

El Convenio 169 de la OIT define el territorio de los pueblos originarios como la *totalidad del hábitat*. El hábitat está asociado al *habitar* (el ser y estar ahí) y por supuesto al *habitus* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002). Es decir, en derecho internacional el concepto de territorio va más allá de la tenencia de la tierra o del acceso a ella; se trata del control cultural (biocultural) (Bonfil, 1988) del territorio por los propios pueblos originarios.

¿Cómo se aplica en México, el concepto de territorio como *totalidad del hábitat*? López Bárcenas, en el texto antes citado, remite al concepto de territorio establecido en el Convenio 169 de la OIT.

<sup>7</sup> Boege (2010).

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena [...]. 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. Para los pueblos originarios la posesión de la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción, no es una mercadería que pueda apropiarse, sino un elemento material del que debe gozarse libremente. Es esencial que se conozca y comprenda la relación profundamente espiritual de los pueblos con sus tierras como algo básico de su existencia y necesario para la reproducción de sus creencias, costumbres y tradiciones (scjn, 2014 a: 20).

El artículo 14.1 del Convenio 169 de la OIT nos dice que los derechos de propiedad y posesión sobre los territorios ancestrales de los pueblos originarios deben ser reconocidos y garantizados, en los censos de población y vivienda de los años 2000, 2010 y 2020 hay preguntas que pueden relacionarse con la idea de pertenencia o autoadscripción. En el Censo de Población y Vivienda 2000, la autoadscripción se expresa sólo en la respuesta a la pregunta de si se habla lengua indígena (2000). Para el censo del año 2010, se incorpora explícitamente una pregunta que se refiere a la autoadscripción, además de la lengua: “¿De acuerdo a su cultura se considera indígena?”. La edad de la persona interrogada se baja de cinco a tres años (INEGI, 2010 y 2020). Es así, que podemos registrar las localidades en las cuáles habita la mayoría de la población de los pueblos originarios. Si relacionamos las localidades con hogares indígenas<sup>8</sup> y a la vez con tenencia de la tierra, se pueden definir espacialmente los territorios actuales (Boege, 2008, 2021).<sup>9</sup> Se trata del registro de toda la población que vive en los territorios. Las regiones en donde habitan los pueblos originarios pueden

<sup>8</sup> Criterio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (cndi), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (inpi), que consiste en seleccionar a toda la población en viviendas donde la jefa, jefe, su cónyuge o alguno de los ascendientes, declararon hablar alguna lengua indígena (Serrano *et al.*, 2002). Aquí se conjunta un criterio lingüístico y un criterio social. Además, integra a los niños y niñas a partir de los tres años.

<sup>9</sup> Para definir los territorios de los pueblos originarios, véase la metodología, así como el mapa nacional de los territorios de los pueblos originarios, en Boege (2008).

definirse como un conjunto de localidades indígenas contiguas, que pueden aglutinarse en agencias municipales, en ejidos, tierras comunales o pequeña propiedad privada, en municipios preponderantemente indígenas o conjuntos de municipios (Boege, 2008).

En las políticas públicas, como efecto de la reforma agraria del siglo pasado, domina el concepto de “tierras” sobre el de territorio. La reforma agraria plasmada en el artículo 27 constitucional de México en el siglo xx legalizó, confirmó o asignó las tierras de varios pueblos indígenas como bienes comunales. En la actualidad, la mayoría de las tierras de los pueblos indígenas son ejidales, en segundo y tercer lugar tenemos los bienes comunales y la pequeña propiedad privada (Boege, 2008: 72).

Sin embargo, el Convenio 169 de la OIT (artículos 13 y 14), hace la diferencia entre tierra y territorios e integra las dos categorías de la siguiente manera: “la utilización del término tierras deberá incluir el *concepto de territorios*, lo que cubre la *totalidad del hábitat* de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan” (las cursivas son nuestras). Es importante señalar que no todos los indígenas que viven en el territorio son poseedores o propietarios de tierra; este hecho debe considerarse en los procesos de consulta previa y, sobre todo, del consentimiento previo, libre e informado y de buena fe con estándares internacionales.

La delimitación geográfica de los territorios y las regiones bioculturales no necesariamente es estática y tajante en lo que se refiere a sus fronteras y relaciones de contorno. La Constitución, en su artículo segundo, nos dice:

El derecho de los pueblos originarios a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Por supuesto que hay más componentes y atributos que definen los territorios que hay que considerar. A partir de un litigio en contra de compañías mineras que pretendían apropiarse del territorio sagrado de los wixárika (huicholes), un fallo de la Suprema Corte de Justicia de

la Nación, agrega al concepto de territorio “la territorialidad simbólica” que define como área natural protegida intangible. A. Barabas (2003: 27) nos propone la siguiente aproximación conceptual de territorio simbólico: “Los territorios son espacios modelados a través del tiempo, cuyo contenido no sólo se refiere a los inmediatos físicos y visibles, sino centralmente tienen una connotación simbólica”.

Con motivo del encuentro nacional “La Defensa de los Territorios y del Patrimonio Biocultural. Desafíos a la Antropología”, el 24, 25 y 26 de septiembre de 2018, Aída Castilleja, en conferencia en el CNAN-INAH, aclaró que la organización del territorio tiene dos connotaciones: una como espacio asignado, decidido desde el Estado, y otro como orden político-administrativo, como factor de la organización y asignación del espacio. Los límites están marcados por jurisdicciones agrarias, políticas y eclesiásticas. Se trata de territorios relacionados con la jerarquía del Estado y sus asignaciones llevan a una fragmentación importante de los territorios. Puntualizó además que los territorios son espacios apropiados por múltiples relaciones más allá de las jurisdiccionales actuales. “La reflexividad sobre el carácter de sus territorios”, señaló A. Castilleja, “genera una suerte de espejo que puede desencadenar acciones para la reapropiación espacial y cultural, y de gobernanza convenida... Se genera un proceso de resignificación de por lo menos tres criterios identitarios: *de pertenencia, de procedencia y precedencia*. Se trata de un espacio jerarquizado, pero no indiferenciado, tampoco carente de conflicto. La *procedencia* se refiere al reconocimiento de lugares donde, según tradiciones orales, salieron los pobladores a fundar el pueblo en su ubicación actual; la *precedencia* se refiere al reconocimiento de la filiación de largo cuño con los pobladores que fundaron el pueblo actual y que generan un sentido de continuidad; la *pertenencia* está sustentada en los dos elementos anteriores y figura como referente de identidad. Este sentido de identidad suele activarse ante situaciones de despojo [...] con estos elementos tenemos *un territorio como sostén de la memoria*”.

La reflexión sobre el patrimonio biocultural territorializado,<sup>10</sup> entendido como herencia o legado, significa tomar conciencia de lo

<sup>10</sup> En inglés *biocultural heritage territories*. Información disponible en <[www.bioculturalheritage.org](http://www.bioculturalheritage.org)>.

propio, además de valorar la importancia y orgullo del origen de pertenecer al pueblo originario, de *lo que se es* y de *lo que puede ser* como parte de planes de vida propios.<sup>11</sup>

Uno de los antecedentes más destacados en la definición de territorios como *territorios de vida* es el que vincula de manera inextricable la diversidad biológica y diversidad cultural, incluidas la lengua y las sabidurías locales. Este antecedente se verificó en un foro de diálogo de saberes transdisciplinario y autorreflexivo, convocado por el etnoecólogo y etnobiólogo Darrell Posey con el pueblo originario kayapó en los estados de Mato Grosso y Pará, Brasil. Este diálogo fue realizado para fundamentar la defensa territorial de los pueblos originarios y de las comunidades locales como los *seringueiros* (recolectores de caucho), para resistir la pérdida de territorios y hábitat por parte de los grandes desmontes de los megaproyectos, tales como represas hidroeléctricas, negocios madereros de saqueo, deforestación masiva por la ocupación territorial de las haciendas ganaderas, de la implementación de proyectos mineros y su consecuente contaminación con productos químicos de los ríos, y la biopiratería de flora de semillas, productos medicinales, nutraceuticos y cosméticos (Posey *et al.*, 1984; Posey, 2001: 379 y ss.); podríamos añadir la deforestación actual para la producción masiva de soya transgénica, como sucede en las selvas de Campeche (Boege, 2021). En aquella reunión se demostró que la destrucción de la selva amazónica fue y es impulsada por grandes capitales sin rostro provenientes de paraísos fiscales, por Estados y grandes empresas estatales con inversiones de multinacionales del norte global y apoyo del Banco Mundial. El foro se realizó con la población local, chamanes, miembros de las comunidades, líderes locales, antropólogos, lingüistas, biólogos, etnoecólogos, etnobiólogos. Así, los kayapó documentaron ante el mundo su extenso conocimiento y estrategias de vida en la selva amazónica, y a la vez, posicionaron ante la opinión pública

<sup>11</sup> El de planes de vida es un concepto desarrollado en Colombia por las comunidades étnicas, que involucra el diseño territorial y los programas para los siguientes años. Se trata de una elaboración colectiva de cada comunidad o pueblo en cuestión, que posteriormente se avala por los cabildos, y el propio gobierno central tiene que ajustarse a ellos. Información disponible en <<https://siic.mininterior.gov.co/content/planes-de-vida>>.

mundial el derecho a la vida en su territorio. De ahí hubo un posicionamiento internacional respecto a la importancia de la conservación y uso de la biodiversidad por parte de los pueblos originarios, en contraste con otras perspectivas occidentales de desarrollo. Ante la opinión pública mundial se puso de manifiesto que la gente de la selva traza su propia historia en un ecosistema consciente ontológicamente inseparable de su vida, en una dinámica cosmopolita de ser tradicional (Boege, 2021: 19 y ss.).

El concepto de patrimonio biocultural territorializado o territorios “de vida” (Boege, 2021) proviene de la traducción que hace Argumedo (s. f., 2008; Argumedo y Pimbert, 2008), desde el inglés, de la “herencia” o el “legado” cultural como patrimonio, definiendo sus atributos (véase más abajo). Paralelamente a esta interpretación, el concepto de patrimonio no sólo nace en el ámbito académico, sino que surge, ante la preocupación expresada por grupos indígenas y comunidades locales, en el año 2005 en las Naciones Unidas, respecto al fenómeno creciente de la biopiratería y la apropiación de los conocimientos tradicionales y la consecuente falta de respeto a los derechos colectivos de los pueblos. Con el concepto no se trata de fomentar una política de patrimonialización<sup>12</sup> del patrimonio biocultural con instrumentos nacionales o internacionales, sino que es el recuento y registro de lo propio como bien común de los pueblos con fundamento en los derechos culturales, como se expresa en las etnografías del volumen II, coordinado por Aída Castilleja. Se trata de desarrollar un instrumento justificativo desde el México pluricultural para proteger y desarrollar lo propio, como alternativa ante las amenazas y ocupaciones territoriales de la modernidad despojadora, privatizadora y colonial.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Véase la discusión que se ha desarrollado en el INAH alrededor del patrimonio y el carácter de la patrimonialización de la cultura, en Pérez Maya (2014).

<sup>13</sup> Sobre las relaciones de carácter colonial, véase la amplia bibliografía al respecto en Biblioteca Modernidad/Colonialidad, disponible en <<http://kinkallaucv.wordpress.com/2014/03/30/biblioteca-modernidadcolonialidad>>, consultado en noviembre de 2016. Entre las más desatacadas y visibles que sufren los pueblos originarios, incluyendo las políticas del propio Estado, están en el ámbito del no reconocimiento de la autonomía y libre determinación, así como por las invasiones o apropiaciones legales e ilegales de sus territorios, tierras, y apropiación de sus bosques y selvas y la consiguiente destrucción de sus recursos bioculturales. El desarrollo de la bioeconomía del norte global depende de la

El concepto de diversidad y patrimonio biocultural fue evolucionando con las propuestas de Argumedo s. f. en el llamado Parque de la Papa, en el departamento de Cusco, Perú. En esta experiencia se relacionan políticas bioculturales propias con planes de vida cuyo eje central es el buen vivir, concepto estratégico que se plantea como alternativa al de “desarrollo sustentable” que se promueve desde el norte global.

“El conocimiento, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que son mantenidos colectivamente y están inextricablemente unidos a los recursos y territorios tradicionales, a la economía local, a la diversidad de genes, variedades, especies y ecosistemas, valores culturales y espirituales, y las normas consuetudinarias moldeadas dentro del contexto socioecológico de las comunidades”. El “Patrimonio Biocultural Colectivo Indígena” (PBCI) refiere a un sistema biocultural complejo formado por partes interdependientes. El término enfoca particularmente a la relación recíproca entre los pueblos originarios y su medio ambiente. Los componentes incluyen recursos biológicos, que van desde lo micro (genético) a lo macro (paisajes) [en distintas] escalas, y tradiciones y prácticas ancestrales –también conocido 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 [bienes] colectivos porque son esenciales para los seres humanos y sus relaciones. PBCI 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

---

biotecnología y el acceso de lo que llaman recursos genéticos, así como de la biología sintética que generan organismos genéticamente modificados. Parte de esta bioeconomía del norte global, se basa en el control de la producción primaria de semillas, de materias primas para elaborar medicamentos, productos nutraceuticos y cosméticos. Los territorios de los pueblos originarios se ven también afectados por la destrucción de su territorio por obras de infraestructura de gran calado, por el otorgamiento a sectores privados de concesiones para la explotación minera y de agua, la construcción de hidroeléctricas y empresas eólicas, y la apertura de áreas para el crecimiento y la especulación urbanas, así como para desarrollos del gran turismo.

influencia en el manejo de los recursos naturales, también llamado “derecho consuetudinario” (Argumedo, s. f.).

Con la propuesta de Argumedo, y parafraseando a Porto- Gonçal- ves a partir de su concepto de “geo-grafiar” (2001: vii), se podría preguntar ¿cómo “etno-grafiar” las alternativas a la modernidad o la modernidad alternativa que viven los pueblos originarios en el siglo XXI? ¿De qué manera se puede analizar la complejidad en que viven los pueblos originarios desde la diversidad y patrimonio biocultural territorializado, como parte de ontologías de vida que privilegian otras lógicas de vivir en torno al medio ambiente y la justicia para su sobrevivencia cultural y ambiental y con ello de la humanidad? (Boege, 2021: 115 y ss.).

#### *Las etnografías de los cinco volúmenes*

Veamos ahora cómo se resuelven en las etnografías de los cinco volúmenes las temáticas de la diversidad y el patrimonio biocultural.

Desde un principio, la línea de etnografías del patrimonio biocultural se propuso examinar la utilidad del enfoque etnoecológico propuesto por Toledo, Alarcón-Cháires y Barrera-Bassols (2018: 4) para estudiar la relación sociedad-naturaleza:

La etnoecología revela su complejidad mediante el estudio del complejo kosmos-corpus-praxis, que sintetiza la teorización, representación y producción del mundo sacionatural de los Otros. Este doble juego que potencia el diálogo de saberes, permite al etnoecólogo analizar el mundo de los otros y ofrece su propio escrutinio sobre esos mundos. Ello permite reinventar posibles futuros. Finalmente, se discute por qué la Etnoecología tiene la singular tarea de descifrar la “memoria de nuestra especie”, esto es, la memoria biocultural, reivindicando y revalorizando a quienes la mantienen a la vez de profundizar la crítica sobre el mundo moderno y su racionalidad intelectual [...] El punto de partida para la construcción de la teoría etnoecológica es la distinción que se efectúa del mismo proceso de apropiación de la naturaleza entre una apropiación material (los procesos productivos) y una apropiación intelectual, que a su vez es doble: subjetiva o simbólica y objetiva o cognitiva. Esta triple manera de apropiarse de la naturaleza, que es universal, encarna en

los actos de *hacer*, *crear*, y *conocer*, los cuales a su vez dan lugar a la triple dimensión representada por el conjunto de creencias o *kosmos* (*k*), el repertorio de conocimientos o *corpus* (*c*), y las actividades productivas o *praxis* (*p*).

Para aclarar el complejo *κcp*, Toledo y Alarcón Chaires parten de Ingold (2000), que afirma que “las maneras de actuar en el medio ambiente también son formas de percibirlo”, y nos explican:

un creciente e incluso explosivo número de publicaciones han revelado el interés por realizar investigaciones etno-científicas dirigidas a captar de manera integral las relaciones entre los pueblos o culturas locales, tradicionales, originarias y/o indígenas y sus naturalezas. El término que cobija estos estudios es el de *Etnoecología*, que a diferencia de otros enfoques que le anteceden o acompañan como los de *Etnobiología*, *Etnobotánica*, *Etnozoología*, *Etnomicología*, *Etnoedafología* o *Etnogeografía*, intenta ofrecer un panorama completo de las complejas relaciones entre cultura, producción y naturaleza. [...] la Etnoecología se propone estudiar la integración del complejo *kosmos-corpus-praxis* (*K-C-P*) dentro de los procesos de teorización, representación y producción (social y cultural) en las diversas escalas espaciotemporales [...] “El *Umbilicus* o eje, se describe como la integración del *kosmos*, el *corpus* y la *praxis* contenida en la realidad indígena en una matriz unificadora de elementos congruentes y afines. De esta manera, el conocimiento, el lenguaje, la naturaleza y la experiencia cotidiana pertenecen a la esfera de la realidad sagrada contenida en el cosmos y, además, dicha sacralidad se hace tangible en ciertos momentos y en el contexto de determinadas actividades y lugares mitológicos. Los pueblos indígenas no tienen una visión fragmentada y simplificadora entre la religión y la cultura como ocurre en Occidente y cuyos conceptos principales conducen a una realidad incongruente” (2012: 1, 8, 11-12).

Dos capítulos de los volúmenes I y IV se refirieron críticamente a los conceptos de *kosmos*, *corpus* y *praxis* (*κcp*) de la etnoecología propuesta por Toledo y Barrera-Bassols (2008), preguntándose por la capacidad epistémica y heurística para analizar la diversidad biocultural desde un punto de vista unitario, como lo proponen los autores arriba citados. Antonio Reyes (“La familia del maíz. Prácticas agrí-

colas y reproducción social entre los tepehuanes de Durango”, vol. I) trabaja desde la antropología perspectivista de Viveiros de Castro (2013) y de las otras ontologías (Descola y Pálsson, 2001). “A fin de cuentas, a menos que formemos parte de la misma comunidad epistémica, no podremos comprender lo que el *otro* sabe. El KCP trata de superar la idea abismal de la ciencia sobre la naturaleza, sin embargo, el enfoque no deja de tener como fondo la idea científica de naturaleza, misma que no puede superarse si no se construye una comunidad de aprendizaje entre los *otros* y los etnógrafos”.

En el mismo sentido, Leopoldo Trejo e Israel Lazcarro *et al.* (“Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la Huasteca meridional”, vol. IV) se proponen dilucidar el sentido del uso de categorías analíticas como el KCP en las etnografías del *habitar* en la Huasteca meridional. Igual que Reyes, piensan que, al separar analíticamente en tres categorías científicas, se cae otra vez en lo que Descola (2001) llama “ontología naturalista” de la ciencia. Se trata, según estos autores de un problema metodológico del etnógrafo y no de las comunidades de conocimiento locales.

Algunas de las etnografías nos indican que hay preguntas que no están resueltas en el universo del complejo KCP, y tampoco en las escalas de distintas situaciones surgidas en las relaciones inter e intraétnicas, por ejemplo, en las múltiples dinámicas conflictivas coloniales o neocoloniales.

Justamente, el capítulo de Marina Alonso, Rodrigo Megchún y Víctor Acevedo, “Habitar el entorno: experiencias socioambientales en tres regiones indígenas de Chiapas” (volumen V), se refiere a distintas situaciones culturalmente diferenciadas en las cuales están inmersos los pueblos indígenas de Chiapas. Preguntándose, por ejemplo, ¿qué dice la antropología de aquellas comunidades de los pueblos originarios que han decidido dejar, parcial o totalmente, la milpa para sustituir sus actividades alrededor del café? Se preguntan también ¿qué sucede con los migrantes jóvenes que han colonizado la selva Lacandona o Montes Azules y qué papel tendrían las denominaciones evangélicas que están formando otro tipo de comunidades de conocimiento con otros imaginarios? ¿Qué pasa con las reglas de reciprocidad que se establecen principalmente en las actividades entre la naturaleza y los

humanos en estas condiciones anteriormente enunciadas? ¿Cómo se resuelve la pluralidad epistemológica (Olivé, 2009) en una misma comunidad, territorio o pueblo indígena en general, que son contradictorios entre sí cuando hay distintas formas de concebir la relación naturaleza-sociedad? ¿Cómo se resuelven las cuestiones éticas de convivencia social y naturaleza, cuando lo sagrado se manda al cielo y la naturaleza se vuelve instrumental?, como hacen algunas misiones de la Iglesia católica y las denominaciones evangélicas. ¿Qué pasa con el KCP y los conocimientos llamados tradicionales cuando observamos algunos procesos de hibridación cultural, de interculturalidad no crítica, de subordinación, o de áreas culturales porosas que se imponen desde la cultura colonial o desde otras comunidades epistémicas que actúan en una misma región?

Independientemente de estas observaciones, varias de las etnografías encontraron en la teoría etnoecológica del KCP cierta capacidad heurística, principalmente didáctica, y capacidad descriptiva unitaria para aproximarse a la diversidad y los patrimonios bioculturales.

En varios capítulos se reflexionó alrededor de regiones y territorios ligados al concepto de diversidad y patrimonio biocultural. El equipo de Michoacán, bajo la coordinación de Aída Castilleja, se dedicó a esto en el capítulo “La constitución de patrimonio a partir del territorio y de las condiciones de la producción de la diversidad biocultural. Un estudio en tres zonas indígenas de Michoacán” (vol. II).

El interés de la investigación etnográfica fue relacionar tres regiones distintas de Michoacán en donde se aclara el interés de relacionar patrimonio y diversidad biocultural con territorio. Habernos circunscrito de manera exclusiva a la esfera de instrumentos internacionales y nacionales en materia de patrimonio cultural o natural, desde nuestro punto de vista, habría limitado las opciones para su comprensión. Por ello nos interesó ahondar en factores que, desde nuestro punto de vista, detonan la distinción del sentido de lo propio frente a lo ajeno, sea en condiciones de coexistencia, negociación, reapropiación o disputa. Nuestro interés ha sido problematizar en torno a este tema tomando como referencia definiciones o planteamiento sobre el concepto del patrimonio y memoria biocultural, pero también a partir de nuestro referente etnográfico.

Y respecto a la discusión sobre el territorio aclaran:

Aceptando que el territorio no es un término unívoco y que tiene un carácter multidimensional y multiescalar, optamos por privilegiar las siguientes dimensiones en las cuales se expresan maneras distintas de hacer, concebir y constituir territorio: a) origen y pertenencia mediada por filiaciones sociales, diferenciación social e identidades; b) patrón de asentamiento, estrategias en la ocupación del territorio mediadas por la producción, la defensa de linderos, relaciones de parentesco, el orden de lo civil y el municipio; c) su dimensión agraria y/o jurídica: aspectos jurídicos en procedimientos y reconocimiento desde las instituciones oficiales y los mecanismos —normas y prácticas— en el ámbito de la vida comunitaria, finalmente; d) producción para la subsistencia y la comercialización. En cada una de estas dimensiones se conjugan interacciones entre distintos órdenes sociales: intervienen elementos que son de competencia exclusiva del ámbito local, en tanto que otras devienen de un contexto regional que, fluyendo a través del mercado o del orden de instituciones públicas, generan cambios en la organización y destino de la producción. Las características de estas interacciones ponen en juego la identificación de lo propio que, en no pocas veces, incide en experiencias de reapropiación, defensa y protección.

Nos propusimos identificar variantes culturalmente distintivas en la manera de “hacer” territorio como factor sustantivo que parte de una noción de historia común y de un sentido de pertenencia y adscripción —topofilia— que se despliega, entre otros aspectos, en concepciones de un espacio asignado por antepasados y que, en muchos casos, han dejado su impronta en el espacio físico: cañadas, cuevas, sitios arqueológicos, peñas, mojoneras, cerros, manantiales y ríos...

En el ensayo que coordina Diana Luque, (“Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política”, vol. I) se encontrará una forma de resolver descriptivamente la territorialidad de los *complejos bioculturales* en tres dimensiones: 1) la simbólica o ancestral, 2) la agraria y 3) la ambiental, que no necesariamente coinciden en un solo espacio físico.

El equipo de Hidalgo, coordinado por Lourdes Baez (“Territorios y territorialidades entre los otomíes de Hidalgo”), nos propone distintos

escenarios de territorialidad en los territorios de los ñahñu (otomí) del estado de Hidalgo. Su aproximación se inspira en la conceptualización de territorios, territorialidad y nuevas territorializaciones que propone Porto Gonçalves desde la ecología política del sur (2001: vii). El equipo tiene una visión dinámica de “hacer territorio”. Por ejemplo, nos describen proyectos ecoturísticos organizados a veces desde el mismo Estado, con fuerte participación y apropiación local así como otros programas que impactan el paisaje biocultural al fomentar cultivos para la extracción y venta de miel de agave. También se refieren a las transformaciones de los paisajes bioculturales que se dan a partir de la migración y algunas dinámicas intergeneracionales que abandonan prácticas tradicionales: “Hay diásporas migratorias que dejan la milpa y sus prácticas tradicionales abandonadas y sin herederos de los conocimientos”.

En el subcapítulo “Territorialidades impuestas: relaciones interétnicas y apropiación del espacio” (vol. I), Hugo López hace un análisis de las tensiones surgidas por la ocupación de los territorios yoreme (mayos) por parte de los *yoris* o mestizos en el norte de Sinaloa. En una narrativa de tipo mítico se dramatizan estas tensiones: “Dios consulta a los mestizos e indígenas al pensar de qué manera quisieran que fuera el trabajo de sus hijos. Dios da a elegir quién se queda con los aperos de labranza y quién con los libros, los lápices y los escritorios. Los indígenas escogen lo primero, los mestizos la segunda opción”.

Nos dice el autor: “El pueblo originario se enfrenta a la formación de nuevos territorios por la mezquindad de aquellos que buscan ganancia a toda costa, frente a quienes tienen por máxima única la vida y la sobrevivencia o economía de subsistencia, con su respectiva cultura alrededor de un eje central, que es el río en una región semi-desértica”.

Ana Paula Pintado y Claudia Jean Harriss, en su texto “Espacio y tiempo: el territorio intangible entre los ralámulis y guarijó de las barrancas” (vol. I), observan que el territorio de los ralámuli y guarijó, más que físico, es intangible:

... en sus cosmologías, los territorios de los ralámuli y los guarijó no tienen fronteras, sino amplias redes de relaciones. Tampoco se sienten propietarios de sus tierras, porque, tal y como la humanidad, el territorio es un ser vivo y

autónomo al que no se le trata como un objeto del que se saca provecho de forma indiscriminada. Si bien el Estado impone límites políticos, ejidales, municipales y estatales reconocidos por los mismos pueblos, en muchos casos estas delimitaciones actúan para fraccionar las comunidades en entidades administrativas, medidas que sin embargo no impiden que los indígenas mantengan sus propias visiones del espacio. Ésa es la razón por la que consideramos que un componente del patrimonio biocultural es lo intangible, pues lo que nos preocupa demostrar aquí es que estos pueblos tienen una manera distinta de conceptualizar y relacionarse con la tierra, esto es un respeto particular que según ellos no mantienen los *yoris* o *chabochis*.

Leopoldo Trejo, Israel Lazcarro *et al.*, en el subcapítulo “Una mirada antropológica a problemas etnoecológicos” (vol. IV), se preguntan si las distintas lenguas son importantes para diferenciar entre sí los territorios de los pueblos originarios. Encuentran que en la Huasteca meridional, región que trabajan en sus etnografías, donde existen “cuatro parcialidades etnolingüísticas” contiguas, hay similitudes desde el punto de vista cultural, de tal manera que prefieren “despojarse de las cadenas lingüísticas” para definir territorios y trabajar únicamente con el concepto de región biocultural que se compone por cuatro pueblos originarios.

En el trabajo coordinado por Efraín Cortés (“La milpa y los santos. Saberes, prácticas y ritualidades en torno al cultivo del maíz entre otomianos, nahuas y tlahuicas del Estado de México”, vol. III) se documentan distintos escenarios que estudian la persistencia de la memoria biocultural, a pesar de los grandes cambios tecnológicos e invasión de sus tierras, urbanizaciones caóticas, contaminación y desecación de las lagunas por extracción masiva de agua para las industrias y la Ciudad de México y contaminación industrial de sus territorios. A la vez la milpa, corazón de la cultura del maíz, continúa siendo un eje para la organización social, económica, y de reproducción de los imaginarios míticos y rituales correspondientes al ciclo agrícola. En una comunidad, por ejemplo, sólo queda una parcela milpera para obtener recursos para la fiesta patronal organizada por la mayordomía en turno, que se cultiva en la vieja tradición de ayuda mutua o tequio para los distintos trabajos.

La cultura del maíz está en la base de la resistencia y defensa del territorio. En este sentido, los pijekakjoo (tlahuicas) siguen practicando la milpa y a la vez defienden sus bosques comunitarios en contra de su saqueo por parte del crimen organizado. Se explicita cómo la cultura tlahuica (ya quedan pocos hablantes, pero la mayoría de la población mantiene sus tradiciones alrededor de la milpa) les permite movilizar la memoria biocultural para enfrentar los retos de la llamada modernidad. También se documenta un movimiento de resistencia que unifica varias comunidades indígenas en el oriente del valle de Toluca, en contra del despojo de sus territorios por la construcción de una autopista privada que va desde Naucalpan al aeropuerto internacional de Toluca. Para hacer frente a estos procesos globales que afectan su territorio y cultura se organizan en un Frente de Pueblos Indígenas y Defensa de la Madre Tierra.

Vittoria Aino, en el capítulo “Adentrándose en el paraíso de Chane, la episteme ecológica *nuntajiyaaɸ*” (vol. V), usa el KCP como un recordatorio temático para la etnografía, para analizar de manera holística la relación naturaleza-sociedad sin caer en las separaciones científicas que segmentarían los universos bioculturales. Desde esta perspectiva, la autora aborda la diversidad y el patrimonio biocultural desde la relación compleja ambiente-sociedad, en un territorio determinado por la agricultura de subsistencia y los usos de los ecosistemas selváticos que en conjunto conforman paisajes bioculturales. Estudia la complejidad de la milpa desde lo que llama epistemes bioculturales; vincula conocimientos y sabidurías locales alrededor del ciclo anual climático y las representaciones simbólico-espaciales como imaginarios sagrados expresados en mitos fundantes y rituales. Desde las clasificaciones del territorio y sus paisajes bioculturales, la autora realiza un recuento de las especies y variedades de plantas usadas en la milpa y las recolectadas en el monte. Hace asimismo un recuento de la herbolaria de plantas medicinales utilizadas en el sistema local de salud.

Como se podrá observar, un tema recurrente en las etnografías fue el estudio de sistema agrícola milpa como tal, en sus múltiples contenidos, variantes y significados territoriales. Por la coevolución de los ecosistemas naturales con las parcelas agrícolas generada en la relación monte-parcelas agrícolas, podemos hablar de la milpa ampliada que

integra parcelas, monte en sus distintas fases sucesionales y pastizales. Ésta incluye áreas de recolección y cultivo y manejo agroforestal de los bosques y selvas, como son tubérculos, apicultura, o traslado de especímenes de la selva y bosques hacia los huertos o solares.

Al sistema milpero pertenecen especies básicas del complejo maíz, frijol, calabaza, chiles y jitomates y tomates de milpa, plantas arvenses semisilvestres o silvestres con todo tipo de quelites, y especies de frutales o agaves para proteger las terrazas. Se registraron plantas para uso ritual y sus significados, que involucran imaginarios específicos al relacionarlos con los “seres” que gobiernan el entorno, como lo documenta Elizabeth Peralta (“Acercamiento al saber totonaco. Las plantas usadas en los rituales del ciclo de vida”, vol. IV).

Para dar cuenta de la percepción territorial del entorno vivido, Nelly del Ángel (“Memoria en el paisaje: saberes bioculturales teenek en Chontla, Huasteca veracruzana”, vol. IV), utiliza la etnocartografía participativa para generar mapas temáticos y definir colectivamente las problemáticas ambientales, sociales y culturales. La etnocartografía es un instrumento poderoso para el ejercicio del diálogo de saberes, al poner de manifiesto las representaciones mentales del espacio físico, de los paisajes bioculturales, los saberes colectivos, las distintas formas productivas de la milpa, la ganadería y el monte. Todos estos ejercicios y representaciones etnográficas *in situ* se ubican en una línea de tiempo para esclarecer procesos y problemáticas socioambientales actuales.

Desde la memoria biocultural explicitada en la etnocartografía, se logran repensar caminos a seguir por el grupo focal al cual pertenece la etnografía. A través del grupo focal se genera una comunidad de aprendizaje y de comunicación con los jóvenes más desarraigados de la cultura local. Ante las tendencias coloniales de devaluación, erosión, y desprecio que sufren los pueblos originarios, se resalta y revalora la importancia de las bioculturas propias, nos dice Nelly del Ángel.

De cara al golfo de México y según el gradiente altitudinal, podemos identificar distintos paisajes bioculturales y agroecosistemas que se ubican en la nomenclatura masehual (nahua) de la Sierra Nororiental de Puebla. No es posible concebir las “cocinas culturales” sin estos paisajes bioculturales, nos dice Pablo Valderrama en su capítulo “Cocina étnica y biodiversidad en una comunidad masehual de Cuetzalan en el Totonaco”.

capán” (vol. IV). Estos paisajes bioculturales son interpretados desde la cosmovisión, en donde los geosímbolos juegan un papel organizador del espacio mítico del territorio. “El contexto cosmogónico que significa relacionarse con la naturaleza y la importancia que tiene la ritualidad para sostener e interactuar con ella, no se reduce a un vínculo místico con una entidad inerte, sino que es la interacción con la tierra a través del trabajo, se establece una relación de reciprocidad que implica respeto”, nos dice Valderrama. Lo mismo se consigna en el amplio capítulo que se refiere a los nahuas de la Huasteca norte (Arturo Gómez *et al.*, en el vol. IV), en donde se relaciona el hacer milpa con los rituales necesarios y la construcción de alianzas con los distintos seres que gobiernan la vida vegetal y animal, el agua y los ciclos climáticos. La naturaleza no es concebida como tal, sino que es un ente vivo que tiene agencia y los humanos, como parte de ella, tienen que entrar en relaciones de reciprocidad a través de los rituales.

Dos capítulos y sus respectivos subcapítulos se refieren a la memoria biocultural indígena expresada en los distintos diseños y formas de huertos familiares o patios. El huerto o patio indígena es parte integral de la milpa, y tiene una gran importancia biocultural, ecológica, económica, agronómica para las unidades de producción de subsistencia y la preservación de la riqueza florística de uso tradicional. Se trata de células del territorio, dirían en el trabajo que se refiere a la comunidad indígena de Xoxocotla, Morelos. Se reproducen de manera intensiva una gama diversa de flora para el autoabasto alimentario y medicinal, ornamental, constructivo o con otros usos. Es un espacio que tiene corrales para animales domésticos y se usan los estiércoles para la fertilización de las plantas del huerto, de árboles frutales, están ahí también las trojes o *cuescomates* para el almacenamiento del maíz. En muchas partes del país, el diseño y mantenimiento de los huertos o patios, están bajo el control de las mujeres. También es un espacio ritual donde se entierra la placenta o cordón umbilical, y el lugar de convivencia familiar. La composición florística integra frecuentemente plantas traídas de los bosques y selvas, al igual que las plantas de identidad mesoamericana que también se siembran en las milpas. Uno de los dos capítulos es el coordinado por Samuel Villela Flores, “Tres casos sobre el uso de plantas útiles cultivadas en el huerto familiar y

la milpa de traspatio en la Montaña de Guerrero: una mirada desde la tríada *kosmos-corpus-praxis*” (vol. II), analiza los huertos de la Montaña de Guerrero en comunidades nahuas y mè'phàà (tlapanecos), recurriendo a la tríada КСР arriba mencionada. Se analiza la composición y arquitectura de los huertos, su diversidad florística y los corrales para animales. Se describen también los distintos tipos de maíces, algunos que se siembran exclusivamente en los huertos. En uno de los subcapítulos de este capítulo se contabilizaron 174 especies florísticas útiles con una gran variedad de usos: alimentarios, medicinales, ornamentales, psicotrópicos, rituales, artesanales, rituales y de construcción. Son verdaderos reservorios de la diversidad biológica útil.

Los huertos y patios para el autoabasto descritos en el capítulo y subcapítulos coordinados por Luis Miguel Morayta (“Patios, huertos y otros espacios de autoabasto en la tradición cultural indígena de Morelos y el norte de Guerrero”, vol. II) presentan distintos escenarios de autoabasto. En la línea del tiempo se analiza el “punto de quiebre” entre lo que fue y lo que son los huertos hoy, puesto que la migración, urbanización caótica e industrialización y el turismo, están reduciendo y cambiando las tradiciones indígenas y campesinas. En uno de los subcapítulos se describe una tradición en desuso por el cambio climático y las erupciones del Popocatepetl, la recolección de hielo en los glaciares para vender nieves y complementar así sus ingresos. También se refieren a los diseños y la función social de los patios indígenas de Xoxocotla, Morelos. Aquí se describe la interacción de los huertos con los ecosistemas naturales de las selva baja caducifolia, puesto que se traen especies arbóreas útiles para dar sombra y frutos regionales. En Chalcatzingo, Morelos, se mencionan los huertos con la voz nahua *camiles* (*calli*, casa, *milli*, parcela, o sea, la parcela de la casa ). Los huertos tradicionales de humedad los encontramos en las riberas del río Balsas, norte de Guerrero, y son parte de una estrategia productiva múltiple para el autoabasto como complemento importante de la producción agrícola de temporal.

Los migrantes mixtecos, frecuentemente jornaleros migrantes que se quedan en la región, recolectan en los montes de uso común de las comunidades campesinas aledañas una gran variedad de plantas para el autoabasto.

El capítulo “Cazadores milperos de la península de Yucatán” (vol. V), que coordina E. F. Quintal, documenta relación entre la milpa, el monte y la cacería comunitaria. El trabajo se realizó en diez comunidades mayas en la región biocultural Península de Yucatán. Se hace un análisis de la actividad desde la propuesta del КСР (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) y también desde la ontología animista que proponen Descola y Pálsson, (2001). La cacería comunitaria es una actividad masculina, con sus liderazgos, especializaciones y conocimientos específicos para la “batida” y el comportamiento de los animales. Para cazar se tiene que pedir permiso a los dueños de los animales que los gobiernan. La milpa es parte estratégica de la cacería comunitaria. El estudio toma en cuenta las diferencias y sutilezas de los distintos espacios sucesionales del monte intervenido. La milpa es un lugar de atracción de los animales.

Las etnografías del proyecto del patrimonio biocultural se refieren también a los desastres ambientales que están provocando los desarrollos industriales, mineros, la explotación de hidrocarburos, las infraestructuras hidroeléctricas, etcétera.

El equipo de la Huasteca meridional (Trejo *et al.*, vol. IV) analiza la ocupación territorial de los pueblos originarios por parte de empresas estatales como Pemex, además de petroleras internacionales. En estas ocupaciones chocan dos ontologías, la dominante de la modernidad del norte global, adicta al petróleo, el carbón y las drogas, y la “tradicional”, la resistencia pasiva o activa de los pueblos originarios locales que conforman la región bicultural “donde gobierna el ciclón”.

Hugo López (vol. I) documenta el desplazamiento territorial de los yaquis y yoremes por la vía de renta de tierras de riego por parte de grandes empresas agroexportadoras. Se documentan también los cambios de uso de suelo de los territorios de los macurawe o warihó (guarrijío) y ralámuli, que son concesionados para la minería industrial a cielo abierto y para hidroeléctricas.

El equipo de Michoacán revisa el tema de la minería en relación con el crimen organizado en comunidades nahuas de Ostula y Aquila, Michoacán, que erosiona el tejido social comunitario.

En los territorios de los pueblos de la Sierra Madre Nororiental de Puebla los gobiernos neoliberales de Fox, Calderón y Peña Nieto

otorgaron en pleno territorio de los pueblos originarios concesiones mineras,<sup>14</sup> proyectos hidroeléctricos para el autoabasto de Walmart y el Grupo México, asignaciones petroleras para extracción del gas esquisto e hidrocarburos.

Podemos concluir que las ocupaciones, expropiaciones o servidumbres (despojos) territoriales para uso minero, turístico, o para la agricultura de escala industrial, enfrenta distintas ontologías y epistemes irreconciliables. Son indudablemente producto de una relación neocolonial entre los pueblos originarios y comunidades equiparables y el capital nacional e internacional del norte global en coadyuvancia con el Estado. Esto sucede también en el terreno de la pequeña agricultura de subsistencia, cuando se sustituyen las semillas nativas por híbridas o, en el caso del maíz, bajo control de compañías transnacionales oligopólicas. Estos oligopolios que operan en los campos mexicanos intentan imponer semillas transgénicas con los agroquímicos asociados en un país que es centro de origen, domesticación y diversificación genética de la agricultura.

Algunas etnografías nos revelan espacios de resistencia singulares. Uno de los trabajos etnográficos se refiere a los últimos reductos de la milpa, rodeada de la agricultura industrial, urbanizaciones desenfundadas, extracción ilegal de agua del subsuelo o concesiones de agua emitidas por autoridades corruptas. Mantener esta milpa es una acción colectiva en un reducto de área comunal para sufragar los gastos de la fiesta patronal del pueblo, según el ensayo que coordina E. Cortez (“La milpa y los santos. Saberes, prácticas y ritualidades en torno al cultivo del maíz entre otomianos, nahuas y tlahuicas del Estado de México”, vol. III). A partir de datos etnográficos sobre la milpa del Padre Jesús en Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, se nos plantea la existencia de “espacios de resistencia local”; de allí que la *milpa del santo* se vea como un lugar de reproducción de la memoria biocultural. A través de los trabajos etnográficos alrededor de la milpa y los santos aprendemos cómo se reproduce un complejo ceremonial con su respectiva organización social que permite actualizar los referentes identitarios mazahua. Hay otros movimientos socioambientales

<sup>14</sup> Sobre las concesiones en territorios de los pueblos indígenas, véase Boege (2013).

indígenas que desorganizan, para resistirlos, procesos de infraestructura de la economía global, como es el caso del Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra en contra de la autopista privada que va de Naucalpan al Aeropuerto Internacional de Toluca.

Hay grupos locales que se preguntan cómo en un mismo territorio se pueden generar nuevas territorializaciones de cara al presente y el futuro, que movilizan lo propio para ocupar sus espacios amenazados. Es decir, las batallas para lograr el reconocimiento de los territorios implican la defensa de lo propio territorializado, del patrimonio biocultural con formas de organización horizontal como son las asambleas comunitarias y formas organizativas para la lucha por la justicia, entre ellas la ambiental. Hay varios procedimientos que movilizan el patrimonio y sus paisajes bioculturales (ordenamientos territoriales y ecológicos autónomos, milpa agroecológica, agroforestería, protección y control comunitarios del agua, manejo comunitario de bosques y selvas, o la defensa de las semillas nativas (Boege, 2008: 159).

El equipo de Querétaro, bajo la dirección de Diego Prieto (vol. III), trabajó en un taller microrregional el concepto de *autonomía* en el barrio El Bothé. Se trata de participar en el diseño local de las políticas de desarrollo social en el marco de la reforma a la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Querétaro. La etnografía generada aquí no sólo expresa el interés académico del equipo, sino que se refiere a la valorización *de lo nuestro* biocultural ñãñho (otomí). Desde las perspectivas de vida propia (*hoga mui*), se destaca la importancia de los siguientes atributos para reproducir su comunidad biocultural: relación entre sus milpas y los componentes de sus paisajes, como el manejo de sus bosques, respeto a las veredas tradicionales, protección a los animales silvestres, protección de sus manantiales, construcción de bordos para riego y sistemas de control del agua, producción diversificada de distintos productos, atención tradicional a los tiempos del ciclo anual, mantener tecnologías locales, y cultivo de la lengua otomí. El grupo de trabajo de Querétaro expresa el diálogo de saberes de la siguiente manera:

A todo esto, el camino recorrido por las poblaciones otomíes amealcenses de cara al manejo y autogestión de sus territorios se antoja aún largo y si-

nuoso, pero a diferencia de una visión satelital, el compromiso se comparte entre todos los agentes que intervenimos en dichos espacios, apostando a la reformulación de las relaciones sociales y epistemológicas, así como a la democratización en la producción de los conocimientos y el acceso libre a éstos, donde las tradiciones bioculturales compartan escena en el diálogo constructivo junto a otros saberes.

En resumen, con las distintas etnografías de los volúmenes recopilados a partir del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, las personas lectoras se podrán familiarizar a manera de caleidoscopio con los componentes de la diversidad y el patrimonio bioculturales. Reiteramos: no se trata de “patrimonializar” la diversidad biocultural con instrumentos nacionales e internacionales para vaciar de contenido lo propio, sino destacar que cada patrimonio puede servir para la defensa de lo propio, de las identidades, del territorio y de los bienes comunes no privatizables. Estas etnografías pueden ser componentes para fortalecer la gestión territorial biocultural en el siglo XXI, desde la libre determinación y la autonomía, en un plan de vida que busca la justicia (incluida la ambiental) y la defensa de los derechos de los pueblos originarios.

Uno de los temas de debate internacional en donde es requerida la participación del INAH es el que se refiere a los derechos de propiedad intelectual colectivos, emanados de los conocimientos tradicionales, de componentes del patrimonio biocultural, en particular los biológicos y los biogenéticos. Igualmente, en reuniones internacionales y nacionales se debaten protocolos y convenios internacionales que pueden ser lesivos al bien común. Urge por ello, formar grupos de trabajo con representantes de los pueblos indígenas y la academia que propongan mecanismos para fortalecer la defensa del bien común.

Ante las concesiones mineras, de agua, hidroeléctricas, asignaciones para la explotación de hidrocarburos y el crimen organizado, que invaden crecientemente la Sierra Nororiental de Puebla, los pueblos originarios han reconsiderado lo que es su *altepet* (biocultural). Se formaron dos consejos (Altepetajpianij, guardianes del territorio, y Tiyat Tlali) que junto con sus respectivos abogados litigan para declarar nulas las concesiones mineras y que se deroguen varios artículos de

ECKART BOEGE

la ley minera para evitar la ocupación de sus territorios. Solicitaron peritajes antropológicos (Boege, 2015; Beaucage, 2016) para fundamentar la ilegalidad de las concesiones mineras sin que haya existido el consentimiento previo, libre, informado y de buena fe por parte de los pueblos originarios.

Los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural se han ido afinando en toda América Latina o desde la ecología política del sur (véase la bibliografía en Boege, 2021). En este fluir desde la ecología y ontología política del sur, los diálogos y comunidades de aprendizaje que comenzamos en el año 2010, a partir del proyecto de la línea de Etnografía del Patrimonio Biocultural de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, han abierto oportunidades para explorar nuevos campos epistémicos transdisciplinarios y de coconstrucción etnográfica en un diálogo de saberes decoloniales (Pérez y Argueta, 2019), que se pueden convertir en un hito para una etnografía descolonizadora.<sup>15</sup>

“... siendo local, el conocimiento posmoderno es también total porque reconstruye también los proyectos locales, resaltándoles su ejemplaridad y por esa vía los transforma en pensamiento total ilustrado” (Santos, 2009: 49).

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, el plan de vida de los masewal en la Sierra Nororiental de Puebla (Boege, Fernández Lomelí y Colectivos Masewal de la Sierra Nororiental de Puebla, 2022).

CUADRO 1  
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>		
I	Territorios indígenas y saberes locales: reflexiones sobre el patrimonio biocultural en el noroeste de México	Chihuahua	Batopilas	Potrero	rarámuri		
			Uruachi	Arechuyvo	guarijío		
			Chinipas	Batopilillas			
				Loreto			
			Moris	Santa Ana			
				El Pilar			
			Sonora	Álamos	Análisis de la región biocultural		
		Etchojoa					
		Huatabampo					
		Navojoa					
		Quiriego					
		Sinaloa	Ahome				
			Angostura				
			Choix				
			El Fuerte				
			Juan José Ríos				
			Huasava				
	Sinaloa de Leyva						
						yoreme (mayo)	

CUADRO 1  
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFIAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política	Sonora	Plutarco Elías Calles	Quitovac	tohono o'otham (pápago)
			Caborca	Caborca	
			Pitiquito	Pitiquito	
			Sonoita	Sonoita	
			Puerto Peñasco	Puerto Peñasco	
			Navojoa	Etchobuaquila	
			Navojoa	Bacabachi	
			Huatabampo	Bachantahui	
			Etchojoa	Bayajorit	
			Etchojoa	Buaysiacobe	
			Etchojoa	La Vasconia	
			Huatabampo	Camahuitroa	es-pei (cucapá)
				El Caro	
				El Júpate	
				El Sahuaral	
				La Primavera	
				Las Rocas	
				Loma Etchoropo	
				Les Pollos	
			Navojoa	Masiaca	
			Etchojoa	Mochipaco II	
			Huatabampo	Moroncarit	
			San Luis Río Colorado	Pozas Arvizu	
			San Luis Río Colorado	San Luis Río Colorado	

<i>Volúmen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política	Sonora	Yecora	Maycoba	o'ob (pima)
			Yecora	El Kipor	
			Yecora	La Dura,	
			Yecora	San Juan Diego	
			Yecora	ejido Maycoba	
			Guaymas	Pótam	yoeme (yaqui)
			Guaymas	Vicam pueblo	
			Guaymas	Huirivis	
			Guaymas	Belem	
			Guaymas	Rahum	
			Cajeme	Lomas de Bácum	
			Guaymas	Torim	
			Cajeme	Lomas de Guamúchil	
			San Ignacio Rio Muerto	Bahía de Lobos	
			Navojoa	Etchohuaquila	yoreme (mayo)
			Navojoa	Bacabachi	
			Huatabampo	Bachantahui	
			Etchojoa	Bayajorit	
			Etchojoa	Buaysiacobe	

CUADRO 1  
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFIAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

Volumen	Capítulos	Estado	Municipio	Localidad	Pueblos originarios
I	Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política	Sonora	Huatabampo	Camahuira	yoreme (mayo)
			Huatabampo	El Caro	
			Huatabampo	El Júpate	
			Huatabampo	El Sahuaral	
			Huatabampo	La Primavera	
			Etchojoa	La Vasconia	
			Huatabampo	Las Bocas	
			Huatabampo	Loma Etchoropo	
			Huatabampo	Los Pollos,	
				Masiaca	
				Mochipaco II	
			Huatabampo	Moroncarit	
			Huatabampo	Óraba	
			Huatabampo	Yavaritos	
			Alamos	Colonia Makorahui	mahkurawe (guarijío)
			Alamos	Mesa Colorada	
			Alamos	Burapaco	
			Alamos	Mochibampo	
			Alamos	Baviacora	
			Hermosillo	Punta Chueca	comcaac (seri)

<i>Volamen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	La familia del maíz. Prácticas agrícolas y reproducción social entre los tepehuanes de Durango	Durango	El Mezquital	Santa María de Ocotán	o'dam (tepehuanes)
II	La constitución de patrimonio a partir del territorio y de las condiciones de la producción de la diversidad biocultural. Un estudio en tres zonas indígenas de Michoacán	Michoacán	San Mateo Zitácuaro Aquila Quiroga Cherán	Santiago Teneraca Crecencio Morales San Felipe de los Alzati Pómaro Cachán San Andrés Ziróndaro Cherán	jñatjo (mazahuas), ñathó (otomíes) nahua de Michoacán p'úrepecha (purhépecha)
II	Tres casos sobre el uso de plantas útiles cultivadas en el huerto familiar y la milpa de traspatio en la Montaña de Guerrero: una mirada desde la triada <i>kosmos-corpus-praxis</i>	Guerrero	Malinaltepec Zapotitlán	La Unión de las Peras La Ciénega Zapotitlán El Sombrerito Ixtlahuazaca San Miguel Cuixapa,	mè'phää (tlapanecos) nahua

CUADRO I  
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

Volumen	Capítulos	Estado	Municipio	Localidad	Pueblos originarios
II	Pacios, huertos y otros espacios de autoabasto en la tradición cultural indígena de Morelos y el norte de Guerrero	Morelos	Ayala	Tetelcingo	nahua
				Hueyapan	
				La Joya	
				Leopoldo Heredia	
				Tenextepango	
				Xoxocotla	
				Ocotepac	
				San Agustín Oapan	
				Ameyaltepec	
				San Pedro Cholula	
III	La milpa y los santos. Saberes, prácticas y ritualidades en torno al cultivo del maíz entre otomianos, nahuas y tlahuicas del Estado de México	Estado de México	Guerrero	Tepecoacuilco de Trujano	ñahñu (otomíes)
				Eduardo Neri	
				Ocoyoacac	
				Lerma	
				Ocuilan de Arteaga	
				Teocalzingo	
				San Juan Atzingo	
				San Pedro Potla	
				San Felipe	
				Santiago	
III	Territorios y territorialidades entre los otomíes de Hidalgo	Hidalgo	Temascalcingo	San Pedro Potla	ñahñu (otomí)
				San Felipe	
				Santiago	
				Loma de Juárez	
				Villa de Allende	
				Jocotitlán	
				San Miguel Tenochtitlán	
				Tulancingo de Bravo	
				Santiago de Anaya	
				Tepeji del Río	

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
III	<i>Ar nꝓaki ar ximhōi. La vida de la tierra. Saberes locales y patrimonio biocultural de los pueblos náhuo de Querétaro</i>	Querétaro	Tultepec	San Ildefonso	ñahñu (otomi)
III	El semillero viviente: las milpas en el advenir indígena de la Huasteca	Hidalgo	Atlapesco		nahua
			Huautla		
			Huazilingo	Huazilingo	
		Veracruz	Huejutla de Reyes	Chililico, Coxhuaco	
			Benito Juárez		
			Chalma	San Pedro Coyutla	
			Chicontepec	Ixcacuatitla	
			Ixcatepec	Siete Palmas	
			Ixhuatlán de Madero	Colatlán	
			Tamiahua	La Labor	
			Tancoco	Zacamixtle	teenek
			Tantima		
			Tantoyuca	Tecomate Chopopo, Placetas Xiloxúchitl	
Tempoal					
Temapache	Álamo	mestizo			

CUADRO I  
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

Volumen	Capítulos	Estado	Municipio	Localidad	Pueblos originarios		
III	El semillero viviente: las milpas en el advenir indígena de la Huasteca	San Luis Potosí	Aquisión	La Unión de Guadalupe	teenek (huasteco)		
				Tanchanaco			
				Tanzotzob			
				Tamapatz			
				San Rafael Tampate			
				Tampemoche			
				Tanute			
				Huchihuayán			
				Lejem			
						nahua	
						Calmecayo	
						Ejido Carrizal	
						Tanquián de Escobedo	
IV	Memoria en el paisaje: saberes bioculturales teenek en Chontla	Huasteca veracruzana	Chontla	San Francisco	teenek (huasteco)		
IV	Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la Huasteca meridional	Veracruz	Zontecomatlán		nahua, ñahñu (otomí)		
			Ixhuatlán de Madero		nahua, otomí, tepehua, totonaco		
		Hidalgo	Huehuetla		tepehua		
		Puebla	Pantepec		totonaco		

Volumen	Capítulos	Estado	Municipio	Localidad	Pueblos originarios
IV	Cocina étnica y biodiversidad en una comunidad masculina en el Totonacapan	Puebla	Cuetzalan	Xiloxochico	nahua
IV	Acercamiento al saber totonaco. Las plantas usadas en los rituales del ciclo de vida.	Veracruz	Coahuilán	Coahuilán	totonaco
V	Adentrándose en el paraíso de Chane: la episteme ecológica <i>nuntajjapaap</i> en un contexto de cambios sociales, económicos y culturales	Veracruz	Hueyapan de Ocampo	Progreso de Zaragoza Santa Rosa Loma Larga	popolucua
V	Habitar el entorno: experiencias socioambientales en tres regiones indígenas de Chiapas	Chiapas	Tila Ocosingo Tapalapa Chapultenango Ocoatepec Francisco León Ixtacomitán Rayón	Ejido Tila Emiliano Zapata La Escalera Ejido Tapalapa	winik (chol) lacandón zoque

CUADRO 1  
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

Volumen	Capítulos	Estado	Municipio	Localidad	Pueblos originarios
V	Cazadores milperos de la península de Yucatán	Yucatán	Hunucmá	Hunucmá	maaya t'aa'n (maya)
			Huhi	Huhi	
			Nunkini	Nunkini	
			Chan	Chan	
			Xanla	Xanla	
			Santa Helena	Santa Helena	
		Quintana Roo	Tihosuco	Tihosuco	
		Campeche	Chunyaxnic	Chunyaxnic	
			Kancab	Kancab	
			Iturbide	Iturbide	

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Bolaños, Marina, y Eckart Boege, *Las otras cartografías. Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo*, INAH, México, 2023.
- Argumedo, Alejandro, “Descolonizando la investigación-acción: el protocolo biocultural del Parque de la Papa para la distribución de beneficios”, en Holly Ashley, Nicole Kenton y Angela Milligan (eds.), *Biodiversidad y cultura: exploración de protocolos comunitarios, derechos y consentimiento*, International Institute for Environment and Development (Aprendizaje y Acción Participativos 65), Londres, 2012, pp. 99-108.
- , “The Potato Park, Peru: Conserving Agrobiodiversity in an Andean Indigenous Biocultural Heritage Area”, en T. Amend, J. Brown, A. Kothari, A. Phillips y S. Stolton (eds.), *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values*, vol. 1, IUCN/GTZ (Protected Landscapes and Seascapes 1), Heidelberg, 2008.
- , “Territorios bioculturales indígenas. Una propuesta para la protección de territorios indígenas y el buen vivir”, Asociación ANDES, Cusco, s. f., disponible en <<http://www.internationalfundes.org/documents/TerritoriosBioculturalesIndigenas.pdf>>, consultado en abril de 2017.
- Argumedo, Alejandro, y Michel Pimbert, *Protecting Farmers' Rights with Indigenous Biocultural Heritage Territories: The Experience of the Potato Park*, IUCN/Asociación ANDES, Cusco, 2008.
- Barabas, Alicia, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, INAH/Porrúa, México, 2006.
- (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomos I, II, III y IV, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas), México, 2003.
- Biblioteca Modernidad/Colonialidad, disponible en <<http://kinkallaucv.wordpress.com/2014/03/30/biblioteca-modernidadcolonialidad>>, consultado en noviembre de 2016.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH/CDI, México, 2008.

- , “Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI”, *La Jornada del Campo*, núm. 69, 15 de junio de 2013, pp. 18-20.
- , “Peritaje antropológico presentado respecto a la queja presentada por integrantes del pueblo masewal de la Sierra Nororiental de Puebla en materia de que no fueron consultados para el otorgamiento de la concesión minera en varios lotes en su territorio por parte de la Secretaría de Economía del Estado mexicano”, entregado al Juzgado Quinto de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y Juicios Federales en el Estado de Puebla, julio de 2015.
- , “Patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables”, *Diario de Campo*, cuarta época, enero-abril de 2017.
- , *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable. Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*, INAH/BUAP, México, 2021.
- , Luis Enrique Fernández Lomelí (coordinadores, facilitadores y compiladores), y Colectivos Masewal de la Sierra Nororiental de Puebla, *Códice Masewal. Plan de vida. Tikochitah tiesentekitiskesh ome powal xiwuit. Soñando los próximos 40 años*, Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske/Consejo Masehual Alteptajpianij/Red de Patrimonio Biocultural de México, Benemérita Universidad de Puebla/Rosa Luxemburg Stiftung, Cuetzalan, disponibles en <<https://patrimoniobiocultural.com/producto/codice-masewal-2022/>> y <<https://patrimoniobiocultural.com/producto/parte-2-codicemasewal-2022/>>, consultados en junio de 2022..
- Bonfil, Guillermo, “Teoría del control cultural en los procesos étnicos”, *Anuario Antropológico*, núm. 86, 1988, pp. 13-53.
- , *México profundo, una civilización negada*, Conaculta/Grijalbo, México, 1990.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, y Jean-Claude Passeron, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, INALI, México, 2009.

- Catálogo de lenguas indígenas mexicanas. Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*, INALI, México, 2018.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículos 1º, 2º y 4º.
- Conabio, *Capital natural y bienestar social*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México 2006.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), disponible en <[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)>, consultado en febrero de 2022.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI Editores, México, 2009.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, disponible en <[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)>.
- Descola, Phillipe, y Gísli Palsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- Escobar, Arturo, *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Universidad del Cauca, Popayán, 2016.
- , “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 41, pp. 25-38, 2015, disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180942587002>>, consultado en enero de 2018).
- Giménez, Gilberto, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, 1996, pp. 9-30.
- Harvey, David, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist Register 2004*, CLACSO, Buenos Aires, 2005.
- Hersch-Martínez, Paul, “La doble subordinación de la etnobotánica latinoamericana en el descubrimiento y desarrollo de medicamentos: algunas perspectivas”, *Etnobiología*, vol. 2, núm. 1, 2002, pp. 103-119.
- INEGI, Censos de Población y Vivienda 2000, 2010, 2020.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Nueva York, 2000.

- International Institute for Environment and Development (IIED), disponible en <<http://biocultural.iied.org>>.
- Leff, Enrique, *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, Siglo XXI Editores, México, 2014.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic, 2001.
- Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, DOF, 15 de junio de 2007.
- López Bárcenas, Francisco, *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas de México*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos indígenas/Tosepan Titataniske/IMDEC/Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, México, 2015.
- Luque, Diana, Angelina Martínez-Yzar, Alberto Búrquez, Gerardo López, y Arthur Murphy, *Complejos bioculturales de Sonora. Pueblos y territorios indígenas*, CIAD/Red Temática Conacyt-Patrimonio Biocultural de México, México, 2016.
- Maffi, Luisa (ed.), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C., 2001.
- Martínez, Francisco Xavier, Mariana Benítez, Ximena Ramos Ceballos, Gisselle García, Luis Bracamontes, Benito Vázquez Q., y Eckart Boege, *Derechos humanos y patrimonio biocultural. El Sistema Milpa como cimiento de una política de Estado cultural y ambientalmente sustentable*, CEMDA, México, 2017.
- Olivé, León, "Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica", en León Olivé, Boaventura de Sousa Santos, Cecilia Salazar de la Torre, Luis H. Antezana, Wálter Navia Romero, Luis Tapia, Guadalupe Valencia García, Martín Puchet Anyul, Mauricio Gil, Maya Aguiluz Ibargüen, y Hugo José Suárez, *Pluralismo epistemológico*, CLACSO/CIDES/Muela del Diablo Editores/Comuna/UMSA, La Paz, 2009, disponible en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/olive/04olive.pdf>>, consultado en febrero de 2007.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa*

- en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica*, Convenio sobre la Diversidad Biológica-Naciones Unidas, Montreal, 2011.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), disponible en <<http://faostat.fao.org/faostat/form?collection=Production.Crops.Primary&Domain=Production&servlet>>, consultado el 30 de septiembre de 2005.
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), *Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales*, disponible en <[http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/tk/920/wipo\\_pub\\_920.pdf](http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/tk/920/wipo_pub_920.pdf)>.
- Pérez Maya, Lorena, “Sobre la hibridación y la interculturalidad en el postdesarrollo. Para un diálogo con Arturo Escobar”, *Cultura y Representaciones Sociales*, año 9, núm. 17, UNAM, septiembre de 2014, pp. 74-109, disponible en <<http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v9n17/v9n17a3.pdf>>, consultado en marzo de 2017.
- Pérez Maya, Lorena, y Arturo Argueta, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, Red Temática Conacyt-Patrimonio Biocultural de México/International Science Council/Juan Pablos Editor, México, 2019.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- Posey, Darell, “Perpetuating the World’s Biocultural Diversity. Agenda for Action”, en L. Maffi (ed.), *On Biocultural Diversity, Linking Language, Knowledge and the Environment*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C, 2001, pp. 379-547.
- Posey, Darrell, John Frechione, John Eddins, Luiz da Silva, Debbie Myers, Diane Case, y Peter Macbeath, “Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development”, *Human Organization*, vol. 43, núm. 2, verano de 1984, pp. 95-107, disponible en <<https://doi.org/10.17730/humo.43.2.908kp82611x0w860ent>>.
- Programa para Promover el Convenio núm. 169 (PRO 169) y Departamento de Normas Internacionales del Trabajo, “Comprender el Convenio sobre los pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169), Manual para los mandantes tripartitos de la OIT”, Organización Internacional del Trabajo (OIT), Ginebra, 1989.

- Serrano, Enrique, Arnulfo Embriz, y Patricia Fernández (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, INI/PNUD/Conapo, México, 2002.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Los pueblos indígenas ante la neocolonización”, *En el Volcán Insurgente. Corriente Crítica de Trabajadores de la Cultura*, núm. 24, INAH, agosto de 2013.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI Editores, México, 2009.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos relacionados con proyectos de desarrollo e infraestructura*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2014, disponible en <<https://www.oas.org/en/sedi/dsd/elpg/aboutelpg/protocolo%20megaproyectos%20scjn.pdf>>.
- , *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2014, disponible en <[https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo\\_indigenas.pdf](https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo_indigenas.pdf)>.
- Swiderska, Krystyna, y Alejandro Argumedo, “Hacia un enfoque holístico para la protección del conocimiento indígena: las actividades de las NU, el ‘patrimonio bio-cultural colectivo’ y el FPCI-NU”, ponencia presentada en Quinta Sesión del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de las NU, Nueva York, 15-26 de mayo de 2006.
- Swiderska, Krystyna, Yiching Song, Ajay Rastogi, Chemuku Wekesa, y Alejandro Argumedo, “Biocultural Heritage Territories”, disponible en <<http://pubs.iied.org/pdfs/G03843.pdf>>, consultado en julio de 2018.
- Toledo, Víctor Manuel, Pablo Alarcón-Cháires y Narciso Barrera-Bassols (eds.), *Etnoecología mesoamericana. Antología de publicaciones 1980-2018*, Red Temática Conacyt-Patrimonio Biocultural de México/DGAPA-UNAM, México, 2018.
- Toledo, Víctor Manuel, y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria/Junta de Andalucía-Consejería de Agricultura y Pesca (Perspectivas Agroecológicas 3), Barcelona, 2008.

- Toledo, Víctor Manuel, y Pablo Alarcón-Cháires, “La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos”, *Etnoecológica*, vol. 9, núm. 1, diciembre de 2012, pp. 1-16.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- Zolla, Carlos, y Emiliano Zolla, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, UNAM, (La Pluralidad Cultural en México), México, 2004.