

BUAP, INAH (Puebla).

Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación.

Boege, Eckart.

Cita:

Boege, Eckart (2021). *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación.* Puebla: BUAP, INAH.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/H3c>



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>.

ACERCA DEL CONCEPTO DE DIVERSIDAD
Y PATRIMONIO BIOCULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
Y COMUNIDAD EQUIPARABLE

Construyendo territorios de vida con autonomía
y libre determinación

ACERCA DEL CONCEPTO DE DIVERSIDAD
Y PATRIMONIO BIOCULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
Y COMUNIDAD EQUIPARABLE

Construyendo territorios de vida con autonomía
y libre determinación

Eckart Boege



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH



BUAP

1) Origen y evolución del concepto patrimonio y diversidad biocultural 2) Aplicación en México como centro de origen, domesticación y diversificación de la agricultura 3) Regiones, territorios y tierra de alta densidad biocultural. Autonomía y libre determinación y los derechos bioculturales 4) Ecología política 5) Plataforma crítica, intercultural y decolonial para la construcción del yeknemilis (vida buena)

Primera edición: 2021

D.R. © Eckart Boege

D.R. © BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
4 Sur 104, Centro Histórico
72000, Puebla, Pue.
Teléfono: (222) 229 5500
www.buap.mx

D.R. © INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Córdoba 45, col. Roma, alcaldía Cuauhtémoc
06700, Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

ISBN:

Diseño editorial y de portada: Abraham Zajid Che

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PRESENTACIÓN	13
I. SOBRE EL CONCEPTO DE DIVERSIDAD Y PATRIMONIO BIOCULTURAL	19
1.1. El enfoque biocultural en las propuestas de conservación de la biodiversidad mundial: los paisajes bioculturales	28
1.2. La diversidad biocultural como sustento del concepto de <i>patrimonio biocultural</i> : los territorios bioculturales emergentes o territorios de vida	30
1.3. ¿Cómo leemos el concepto de <i>patrimonio biocultural</i> en México? El papel específico de México como centro de origen de la agricultura y país “megadiverso y megacultural” y la organización de la cultura indígena y campesina	40
1.3.1. <i>Las contribuciones de la etnoecología y de la etnobiología al concepto de diversidad biocultural en México</i>	50
II. REGIONES, TERRITORIOS, TERRITORIALIDADES, NUEVAS TERRITORIALIZACIONES O TERRITORIOS EMERGENTES Y PATRIMONIO BIOCULTURAL. ¿CÓMO SE DETERMINAN LAS REGIONES Y LOS TERRITORIOS DE “ALTA DENSIDAD BIOCULTURAL”?	57
2.1. Tierras y territorios de vida bioculturales	68
III. LOS DERECHOS CULTURALES Y LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL. EL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN EL ÁMBITO JURÍDICO NACIONAL E INTERNACIONAL	75
3.1. Los recursos genéticos: las semillas nativas, plantas medicinales, plantas nutraceuticas para cosméticos y los conocimientos tradicionales. Discutiendo el Protocolo Nagoya	79

3.2. El derecho a la consulta previa, libre e informada, así como el consentimiento respecto a los proyectos privados y estatales en territorios de los pueblos originarios y las comunidades equitables	90
IV. EL PATRIMONIO BIOCULTURAL ES UN TEMA DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA DEL SUR	93
4.1. “Solo vinieron y no preguntaron”. La disputa por los territorios y el patrimonio biocultural: los distintos colonialismos, el extractivismo contemporáneo y otras asechanzas	95
4.2. ¿Qué puede aportar la ecología política del sur a la discusión del patrimonio biocultural?	100
V. CONSTRUYENDO EL <i>YEKNEMILIS</i> (EL BUEN VIVIR): DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LA RESISTENCIA A LA ONTOLOGÍA DEL DISEÑO PARA LA RESILIENCIA	115
5.1. El <i>yeknemilis</i> o el bien vivir <i>masewal</i> , o el <i>ethos</i> para una visión estratégica biocultural de un plan de vida territorializado en la Sierra Madre Nororiental de Puebla	119
6. A MANERA DE CONCLUSIÓN. EL DIÁLOGO DE SABERES Y UN MARCO PARA OTROS MODOS DE HACER ETNOGRAFÍA RESPECTO A LA DIVERSIDAD Y PATRIMONIO BIOCULTURAL	133
BIBLIOGRAFÍA	151
SIGLAS Y ACRÓNIMOS	171
DESCRIPCIÓN DE FOTOGRAFÍAS	173

AGRADECIMIENTOS

Con el presente texto concluye una etapa muy fructífera de mi vida profesional. La oportunidad que me dio el INAH para coordinar la línea de Etnografía del Patrimonio Biocultural, de la Coordinación Nacional de Antropología, me permitió profundizar en el tema de la diversidad y el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables de México, poco explorado desde la antropología. Gracias a lo anterior, formamos una comunidad de aprendizaje con 70 investigadoras e investigadores titulares y adjuntos del propio INAH.

Con esta oportunidad inmejorable, agradezco con emoción a cada una de las personas que aceptaron entrar en la aventura de explorar campos epistémicos y ontológicos transdisciplinarios no habituales para los antropólogos. En seminarios de discusión teórico-metodológicos en los que participaron investigadoras e investigadores del INAH, así como invitados de distintas disciplinas, se fue construyendo un marco de discusión teórica y se plantearon referentes etnográficos para acercarnos, desde distintos ángulos, al tema arriba señalado.

Además, junto con algunos investigadores del INAH, somos partícipes de la Red del Patrimonio Biocultural (Conacyt), que nos ha brindado una plataforma magnífica para avanzar en las discusiones y nuevas aproximaciones en torno a la construcción práctica de la diversidad y del patrimonio biocultural, territorializados en un país como México. A las y los colegas de la Red del Patrimonio Biocultural, muchas gracias.

En este contexto, quiero señalar que, con el acompañamiento del Dr. Luis Enrique Fernández y del Dr. Víctor Manuel Toledo, correspondimos a una invitación de la directiva de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, en Cuetzalan, en la Sierra Noreste de Puebla, por voz visionaria del Ing. Álvaro Aguilar (QEPD), integrante de la Tosepan por más de 40 años, para facilitar un proceso de coconstrucción de un *plan de vida* encaminado al florecimiento endógeno regional orientado a los siguientes 40 años, bajo los designios del *yeknemilis* (“bien vivir”), autonomía y libre determinación del pueblo indígena masewal (nahuat y tutunaku) en la Sierra Nororiental de Puebla. Para nosotros, ha sido un proceso de aprendizaje formidable practicando el diálogo que necesariamente relaciona los saberes y las filosofías prácticas bioculturales locales territorializadas con una visión estratégica del país frente al siglo XXI. Esta experiencia se verificó en el *Kaltaixpetaniloan* (“la casa en donde se abre el espíritu”), de la propia Tosepan, centro de encuentro y capacitación que es sede de reflexión, formación, reunión y trabajo de la Unión. Agradezco a cada una y a cada uno de los integrantes de su directiva por la generosidad y “compartición de sabidurías” para la coconstrucción del plan de vida; en especial, a Álvaro Aguilar (QEPD), Aldegundo Gonzáles, María Luisa Albores, Paulina Garrido, Rosalina Taboada, Romualdo Zamora, Ofelio Julián Hernández, Leonardo Durán, Nazario Diego, Bonifacio Iturbide y 130 compañeras y compañeros participantes provenientes de comunidades, y directivos de las organizaciones cooperativas regionales. En esta aventura, la presencia intelectual, la sabiduría y el conocimiento de Pierre Beaucage –antropólogo y amigo de todos nosotros, miembro del Taller de Tradición Oral en San Miguel Tzinacapan– han sido guía fundamental para el entendimiento y la coconstrucción colectiva de la noción de patrimonio y diversidad biocultural en un plan de vida de los pueblos indígenas de la sierra.

Varias ideas y enfoques que se tratan en este ensayo son producto de largas y muy fructíferas charlas con Luis Enrique Fernández alrededor de un excelente café producido en su finca de Reserva Azul. Juntos emprendimos un proceso de aprendizaje para definir un concepto tan abstracto como el de las regiones de alta densidad biocultural, en el contexto de uno de los movimientos cooperativistas y socioambientales indígenas más

importantes del país para la defensa del territorio biocultural en contra de la minería industrial tóxica a cielo abierto, de la fractura hidráulica para obtener hidrocarburos y de las hidroeléctricas que atajan ríos completos.

Asimismo, en esta experiencia agradezco a la Dra. Juliana Merçon, filósofa sabia en el manejo de la transdisciplina y en la construcción de colectivos horizontales y entendida del alma humana. Igualmente, deseo mencionar a Francisco Xavier Martínez, miembro destacado del Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), por las enseñanzas en la defensa legal de los derechos humanos ligados al patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y sus territorios. Con cariño agradezco a Luisa Paré, mi compañera, por las correcciones de estilo que realizó en las distintas fases de escritura de este libro.

PRESENTACIÓN

Los conceptos de *diversidad* y *patrimonio biocultural* se utilizan de diferentes maneras en diversos ámbitos académicos, jurídicos y políticos. Es posible que su aplicación tenga aproximaciones que los banalizan, tal como ha sucedido con el concepto de *desarrollo sustentable*. Por ello, de cara al siglo XXI, con una crisis ambiental desmesurada, el presente trabajo intenta rastrear los distintos enfoques a partir de su creación y aplicación de planes de vida desde los propios pueblos originarios en sus territorios.

El Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (IFAD, por las siglas en inglés de International Fund for Agricultural Development) estima que a nivel mundial hay más de quinientos millones de unidades agrícolas familiares, la mayoría ubicadas en lugares de alta concentración de biodiversidad, que sostienen alrededor de dos mil millones de habitantes. Solamente en Asia, estas unidades agrícolas producen 80% del alimento para la totalidad de su población. En el texto de Maffi y Woodley (2010), al que nos referiremos más tarde, se afirma que 95% de los recursos genéticos proviene de la pequeña producción campesina. Para ello, se utilizan variedades y especies de plantas y animales tradicionales y pocos insumos exteriores. Las poblaciones indígenas y comunidades equiparables que viven en los centros de origen de la agricultura son las que han domesticado, diversificado y dispersado las especies de la agrobiodiversidad que hoy conforman el sistema alimentario mundial.

Para satisfacer las necesidades básicas, los medios de vida, la seguridad y soberanía alimentarias, la salud y el bienestar, estos millones de campesinas,

campesinos e indígenas dependen directamente de la productividad natural de los ecosistemas, de la biodiversidad y de la agrobiodiversidad tradicional, de las tecnologías propias y de los saberes ancestrales.¹ El conocimiento y las sabidurías bioculturales de los productores y productoras familiares siguen vigentes y juegan un papel importante en la conformación de los sistemas agrícolas diversos llamados “tradicionales”. Estos sistemas conforman paisajes naturales-culturales y proveen los medios de vida a partir de las economías de subsistencia, la seguridad y la soberanía alimentaria, el cuidado de la salud y la materia prima para tecnologías locales, incluida la construcción de los hogares. La mayoría de estos campesinos y campesinas e indígenas dependen de su trabajo, el cual con frecuencia se reduce a la mano de obra familiar. Tales economías de subsistencia son complejas, implican el trabajo asalariado y artesanal de algunos miembros de las familias, la migración y el consiguiente complemento de la economía familiar.

En contraposición a la diversidad de las especies y sus variedades generadas por los campesinos e indígenas en el mundo, el sistema alimentario mundial, bajo el mando de la agricultura comercial e industrial de gran escala de los agronegocios, ha reducido dramáticamente el uso de las especies y variedades domesticadas por los campesinos e indígenas en los últimos cien años. Hay un consenso creciente en torno a la idea de que las prácticas de la agricultura industrial y la ganadería son insustentables, que los pasivos ambientales son crecientes, incluyendo la contaminación química de los suelos, lagunas y mares y los productos mismos; que contribuyen con el cambio climático, y que provocan la erosión genética de las especies que se utilizan en el sistema alimentario mundial (Fowler y Mooney, 1990; Esquinas, 2003; Jarvis *et al.*, 2016). Desplazan ecosistemas naturales completos.

¹ El concepto de *conocimientos tradicionales* se ha posicionado en convenios, tratados y protocolos internacionales desde 1992, con la Convención de Diversidad Biológica, efectuada en Río de Janeiro en 1992. Sin embargo, nos confronta con gran prejuicio a la valoración de lo opuesto: la modernidad como el criterio a donde llegar; la “modernización de la agricultura”, por ejemplo, no deja de tener un dejo colonial. Por lo tanto, prefiero utilizar “saberes ancestrales” o “saberes de los pueblos originarios o campesinos”; sin embargo, voy a usar “conocimiento tradicional” en aquellos casos en que se ha usado explícitamente de esta manera para posicionar los saberes en los distintos foros internacionales.

A pesar de la resistencia histórica de los pueblos a distintas formas de organización social y económica dominante, la economía familiar de subsistencia está en crisis. Se subalternizan los pueblos originarios, se generan crisis de continuidad cultural, por ejemplo, el desplazamiento de las cadenas de transmisión de conocimiento tradicional hacia las generaciones presentes y venideras. En efecto, la sustitución de semillas y granos de sistemas de cultivo tradicionales por aquellos de carácter industrial significa destrucción frontal de la memoria histórica biocultural de los pueblos. Ya no son las mujeres, los hombres y los ancianos quienes seleccionan, experimentan y producen sus propias semillas, sino los laboratorios de las empresas que producen semillas para su comercialización, y cuya propiedad intelectual quieren privatizar y tutelar bajo el sistema de patentes, u otorgar derechos de obtentor, lo que regulan los Estados o, más recientemente, los convenios y tratados internacionales, como la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV-78 o 91).

Desde finales de los ochenta y noventa se ha perfilado un concepto que renueva el enfoque respecto a la relación entre la cultura indígena y la naturaleza: el reconocimiento de la diversidad biocultural, desde el cual la humanidad puede enfrentar retos y crisis socioambientales provocados por la globalización neoliberal. Se trata de un concepto que tiene varias aristas que solo pueden ser explicadas desde la teoría de la complejidad, es decir, con un enfoque transdisciplinario.

La diversidad biocultural, como marco conceptual de la relación natura-cultura (Machuca, 2018), supone la consideración de un conjunto de elementos naturales, sociales, culturales y políticos interrelacionados. Es parte de la aproximación a un sistema complejo cuya complejidad ambiental es definida por Leff (2000, p. 1) en los siguientes términos:

La complejidad emerge como una nueva racionalidad y un nuevo pensamiento sobre la producción del pensamiento, sobre la producción del mundo a partir del conocimiento, la ciencia y la tecnología; es espacio donde se articulan la naturaleza, la técnica y la cultura [...] la complejidad ambiental es un proceso de reconstitución de identidades donde se hibrida lo material y lo simbólico; es el campo en donde se gestan nuevos actores sociales que se movilizan para

la apropiación de la naturaleza; es una nueva cultura en la que se construyen nuevas visiones y se despliegan nuevas estrategias de producción sustentable y democracia participativa. La complejidad ambiental se produce en el entrecruzamiento de saberes y arraiga nuevas identidades.

En este camino de análisis no solo se trata de realizar un recorte teórico y metodológico entre dos o más disciplinas, como la ecología, la antropología o la sociología, ni de sumar enfoques disciplinarios para analizar los modos de vida que emanan del entramado complejo de distintas realidades. Se trata de establecer una interacción transdisciplinaria de especificidades entre distintos mundos y saberes en conflicto, y en un proceso constante de subalternización colonial, en nuestro caso, del mundo del norte global y el sur dominante con los pueblos originarios, afromexicanos y las comunidades equiparables.²

Vemos cómo el enfoque transdisciplinario rebasa el ámbito de la ciencia e incorpora otros terrenos del conocimiento humano desde lo común (Merçon, Ayaka Orizco y Rossel, 2018, p. 12). Al respecto, De Sousa Santos (2009, p. 187), en *Una epistemología del sur*, cuando se refiere a la preservación de la biodiversidad mediante las formas de conocimientos rurales e indígenas, nos pregunta: “¿No deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones que están basadas en la tradición oral? ¿El hecho de que nada de eso habría sido posible a través de la ciencia?”. O bien, el mismo autor citado por Ávila y Pohlenz (2012, p. 70) opina que “no hay justicia social global sin justicia cognitiva; o sea, sin justicia de conocimientos. La diversidad del mundo sigue inagotable, no hay, por tanto, teoría general que pueda organizar toda esa realidad”.

² Cuando en las Naciones Unidas se menciona a los pueblos indígenas, casi siempre los acompaña el término *comunidades locales*. Por ahora, en México, en el artículo 2 de la Constitución, se mencionan como “comunidad equiparable”, y pueden expresar una amplia gama de interpretaciones legales. En este sentido, la referencia al patrimonio biocultural de las comunidades equiparables se puede referir a “complejos bioculturales regionalizados” (Luque *et al.*, 2016, p. 25 y ss.); con componentes de las tradiciones indígenas, tal como se expresan en cientos de comunidades campesinas que no necesariamente se autoadscriben como tales.

El itinerario de este trabajo será examinar de dónde vienen los conceptos de *diversidad* y *patrimonio biocultural*, y la manera en que se proponen como ejes centrales de la resistencia y la lucha por la sobrevivencia cultural y territorial ante las ontologías de muerte y devastación de la globalidad neoliberal (Escobar, 2016, p. 26). Al calor de los movimientos socioambientales, los pueblos originarios y las comunidades equiparables se plantean diseños ontológicos territorializados que se manifiestan en proyectos o planes de vida para poder ejercer, desde regiones de alta densidad biocultural, la libre determinación y la autonomía.



Foto: Comienza la música para acompañar al grupo de los “pariseos” que van a luchas en contra de los “soldados” que defienden la iglesia.

I

SOBRE EL CONCEPTO DE DIVERSIDAD Y PATRIMONIO BIOCULTURAL

El despojo territorial de cientos de miles de campesinos e indígenas y la represión sobre los luchadores socioambientales de Brasil se exacerbó en 1988 con el asesinato de Chico Mendes, defensor de los territorios bioculturales de recolectores de caucho (*seringueiros*). El asesinato sacudió a la opinión pública nacional e internacional, que señalaba cada vez con más vehemencia la destrucción de la selva amazónica y sus poblaciones, promovida por el propio Estado brasileño, por los agronegocios y colonizadores terratenientes y por los rancheros, así como por los grandes proyectos hidroeléctricos; todo ello, con el apoyo del Banco Mundial. La resonancia nacional de este hecho dio pie a que el gobierno de Brasil en turno reconociera (limitadamente) a los pueblos de la selva y desarrollara cierta política de protección y conservación. De este modo nacieron y se reconocieron las “reservas extractivas” y se dio el reconocimiento limitado de los territorios de los habitantes selváticos, incluidos los indígenas.

En este contexto, uno de los antecedentes más destacados para llegar al concepto de *diversidad biocultural* fue la investigación transdisciplinaria convocada por el etnoecólogo o etnobiólogo Darrell Posey en 1988, en la cual participaron más de 30 especialistas en agronomía y en etnobotánica. Este foro transdisciplinario documentó y posicionó el extenso conocimiento de la selva del pueblo originario *kayapó*, ubicado en los estados de Mato Grosso y Pará (Brasil). Anteriormente ya se habían dado ciertas

formas de acercamiento holístico y transdisciplinario a las culturas de los pueblos originarios desde la antropología, la etnoecología (Conklin, 1954), la etnobiología o la visión antropológica *emic*, la cual moviliza las expresiones e interpretaciones directas de los mismos interlocutores estudiados. El trasfondo del encuentro promovido por Posey fue fundamentar el vínculo inextricable entre diversidad biológica y diversidad cultural, incluidas la lengua y las sabidurías locales, por un lado, y por otro, la defensa territorial de los pueblos originarios y de las comunidades locales para resistir a los megaproyectos, tales como las grandes represas hidroeléctricas, los saqueos madereros, la ocupación territorial por las haciendas ganaderas, los proyectos mineros y más, recientemente, la deforestación para la producción masiva de soya transgénica. Ya antes el mismo autor había desarrollado la idea de que la etnoecología, como parte de la antropología aplicada, podría presentar estrategias sustentables y alternativas a la devastación de la Amazonía (Posey *et al.*, 1984, pp. 95-107). En otras palabras, fue Posey quien impulsó las iniciativas nacionales e internacionales para la protección de los habitantes amazónicos y sus territorios, tanto de los indígenas como de las comunidades locales (el movimiento no indígena de seringueiros, que encabezaba Chico Mendes).

Posey presenta evidencias de la sostenibilidad de los sistemas de subsistencia indígenas, cuyos referentes de acción se ubican en los valores sociales, culturales y espirituales como centro de la gestión indígena de los ecosistemas. Subrayaba que lo que los biólogos veían como selva natural en realidad eran paisajes (bio) culturales (Maffi, 2001, pp. 29-30). En un ensayo sobre el legado de Posey, López y de Robert (2012) lo reconocen como investigador comprometido con los pueblos originarios amazónicos amenazados. Su objetivo de protección se fue cumpliendo parcialmente al proporcionar un marco académico, político y jurídico para exigir a los organismos multilaterales de las Naciones Unidas, al Banco Mundial y al propio gobierno brasileño el reconocimiento de los derechos colectivos y territoriales de los pueblos originarios y de las comunidades locales. Estos derechos colectivos se centraron en definir la “biodiversidad gestionada territorialmente”, para fomentar el respeto a los sistemas productivos, al modo de convivir con la selva y a los conocimientos tradicionales como

bien común. Pero no solo se trataba de enfrentar despojos territoriales, sino también la apropiación ilegítima de acervos de plantas y animales, así como de los conocimientos tradicionales para su uso. Diariamente aparecen en el mercado nuevos productos de las industrias alimenticias, farmacéuticos o nutraceuticos,¹ y en especial los complementos alimentarios “sanos”, así como un gran universo de productos cosméticos² que tienen orígenes cada vez menos rastreables. La apropiación de plantas medicinales, semillas, animales, insectos o germoplasma para uso agrícola comercial patentable o de plantas ha sido calificada por Vandana Shiva como biopiratería (Shiva, 1988).

En estos escenarios de despojo, Posey fue uno de los organizadores del Primer Congreso Internacional de Etnobiología (Belém, Brasil, 1988), en el cual se exigió el reconocimiento de los pueblos originarios³ de las comu-

¹ El neologismo de *nutraceutico* se utiliza para destacar la interacción entre los alimentos llamados naturales, la salud y la prevención de enfermedades crónico-degenerativas. En los patrimonios bioculturales de los pueblos originarios y las comunidades equiparables existen especies que cumplen estos requisitos y que mejoran la salud de las personas. Hay un crecimiento espectacular en el comercio de estos productos.

² Fuente: https://www.opia.cl/static/website/601/articles-75587_archivo_01.pdf. Consultado en febrero del 2017.

³ En ocasión del Primer Congreso Internacional de Etnobiología, destacados antropólogos, biólogos, químicos, sociólogos, ecólogos y representantes de varios pueblos indígenas se reunieron en Belém (Brasil), con el fin de discutir intereses comunes y fundar la Sociedad Internacional de Etnobiología. Las principales preocupaciones delineadas por los participantes fueron el estudio de los modos en que los pueblos indígenas y campesinos perciben, utilizan y manejan sus recursos naturales de manera única, y el desarrollo de programas que garanticen la preservación de la vital diversidad biológica y cultural. En este contexto, se articuló la siguiente declaración: Como etnobiólogos, estamos al tanto de que:

SIENDO QUE:

- Las selvas tropicales u otros ecosistemas frágiles están desapareciendo.
- Muchas especies, tanto vegetales como animales, están amenazadas de extinción.
- Las culturas indígenas alrededor del mundo están siendo perturbadas y destruidas.

Y DADO:

- Que las condiciones económicas, agrícolas y de salud de los pueblos dependen de estos recursos.
- Que los pueblos indígenas han sido los guardianes del 99% de los recursos genéticos mundiales.

nidades locales en la conservación de la biodiversidad mundial y su profundo conocimiento del entorno como una unidad natura-cultura.⁴

En 1992, Posey fue también uno de los organizadores de la Conferencia de la Tierra, de una actividad paralela a la Convención de Diversidad Biológica (CDB) en Río de Janeiro. Esta conferencia paralela a la oficial fue una especie de cónclave de grupos indígenas junto con ciertas organizaciones no gubernamentales que se reunieron para definir sus derechos y posicionarse en la propia convención, por ejemplo, la inclusión de los artículos 8 y 8j en el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) efectuado en Río de Janeiro en 1992 (López y De Robert, 2002). La tesis central para incluir estos párrafos dentro del CDB fue el *reconocimiento* de que los pueblos indígenas

- Que hay un vínculo inextricable entre la diversidad cultural y biológica.

NOSOTROS, LOS MIEMBROS DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL DE ETNOBIOLOGÍA, IMPULSAMOS FUERTEMENTE LAS SIGUIENTES ACCIONES:

- 1) De aquí en adelante, una proporción considerable de la ayuda al desarrollo debe asignarse a inventarios etnobiológicos, conservación y programas de manejo.
- 2) El establecimiento de mecanismos para que indígenas especialistas, destacados conocedores de su cultura, sean reconocidos como autoridades en su propio derecho y consultados en todos los programas que los afectan a ellos, sus recursos y sus ambientes.
- 3) El reconocimiento y garantía de todos los derechos humanos inalienables, incluyendo el derecho a la identidad cultural y lingüística.
- 4) El desarrollo de procedimientos para compensar a pueblos originarios por el uso de sus conocimientos y de sus recursos biológicos.
- 5) La implementación de programas educacionales para alertar a la comunidad mundial sobre el valor del conocimiento etnobiológico para el bienestar humano.
- 6) El reconocimiento y respeto por la participación de curanderos tradicionales en todos los programas médicos, y la incorporación de prácticas tradicionales de salud que promuevan el estado de bienestar de estas poblaciones.
- 7) Los etnobiólogos deben poner a disposición de los pueblos indígenas con quienes han trabajado los resultados de sus investigaciones, incluyendo especialmente su disseminación en la lengua nativa.
- 8) El intercambio de información debe ser promovido entre los pueblos indígenas y campesinos en lo que se refiere a conservación, manejo y utilización sostenible de recursos (Belém, Brasil, julio de 1988). Recuperado de: http://www.ethnobiology.net/wp-content/uploads/Decl-Bele_m.Spanish.pdf.

⁴ Ver en la compilación de Maffi (2001, pp. 376 y ss.) la sección que coordina Posey, en la que se examinan los derechos de la libre determinación y autonomía de los pueblos originarios y el reconocimiento de los conocimientos tradicionales.

y su conocimiento tradicional son esenciales para proteger la biodiversidad global. Aquí se logró, entre otras cuestiones, posicionar en los distintos foros internacionales la importancia de los pueblos originarios y de las comunidades locales para la conservación, así como el respeto a los derechos al territorio y a la propiedad intelectual colectiva *sui géneris* sobre sus “recursos genéticos” y conocimientos tradicionales. También se formuló por primera vez la política de la repartición justa y equitativa de los beneficios por el uso de conocimientos tradicionales y recursos genéticos asociados por parte de terceros. Desde el Convenio de Diversidad Biológica hubo una explosión de trabajos para definir los conocimientos tradicionales y los derechos de los pueblos originarios sobre su biodiversidad y sus modos de vida, así como sus innovaciones tecnológicas (Posey y Dutfield, 1996; Singh Nijar, 1996; Dutfield, 1997; Anuradha, 1997; Vogel, 1996; Vogel, 1997; Vogel, 1994; Tobin, 1997; Ghate, 1997; Winter, 1997; Swaminatan, 1999; etcétera).

Estos antecedentes dieron pie a que, en 1996, en una conferencia convocada por la Universidad de California en Berkeley (“Endangered Languages, Endangered Knowledge, Endangered Environment”), se acuñara el concepto de *diversidad biocultural*. En esta conferencia se reunió un grupo de trabajo transdisciplinario que incorporó a indígenas y no indígenas, así como a investigadores de las ciencias sociales y biológicas, para discutir el tema de la pérdida de la diversidad biológica, de culturas, de lenguas y de conocimientos tradicionales (Maffi y Woodley, 2010, p. 6). De ellos, Toledo (2015, p. 12) cita a Nietschmann (1992) como el creador del concepto:

Este binomio formado por lo biológico y lo cultural forma en realidad una totalidad espacial y temporalmente ubicable [...] Este axioma biocultural establece que toda cultura es coterránea a una cierta naturaleza, con la cual establece una relación de reciprocidad e incluso un nexo co-evolutivo [...] A través de la historia, las culturas originarias con antigüedad de cientos, miles y decenas de miles de años han dado lugar a expresiones paisajísticas de su continuo accionar con sus naturalezas locales y regionales. El resultado es la existencia de territorios donde prevalece un cierto equilibrio o balance entre lo humano y lo natural, que se expresa, por ejemplo, en los llamados mosaicos de

paisaje cuyo rasgo central es la heterogeneidad espacial, la variedad de hábitat y una alta diversidad biológica y genética.

A partir de esta conferencia arriba citada, Maffi (2001) compila aproximaciones multidisciplinarias que vinculan la diversidad biocultural con lengua, conocimiento, medio ambiente y derechos de los pueblos originarios. Se fue configurando así un nuevo campo de investigación-acción en distintos foros internacionales de la conservación. Las compilaciones de Maffi (2001) y Maffi y Woodley (2010) tienen como hilo conductor el análisis de los procesos y pivotes (*drivers*) socioeconómicos globalizados que amenazan la diversidad biocultural y la vida en el planeta.

En esta fase actual del *antropoceno*⁵ globalizado, los pivotes globales que sostienen la vida, como la diversidad biológica y las aportaciones de la naturaleza al bienestar humano (los llamados “servicios ecosistémicos” generales), se ven severamente impactados. Sin embargo, una cosa es reconocer el impacto altamente destructivo al planeta Tierra en el antropoceno global y otra es juzgar a toda la humanidad con un mismo rasero destructor (Maffi y Woodley, 2010, pp. 25 y ss). Las relaciones humanas con el medio ambiente son diversas y deben ser entendidas como variables culturales, económicas, sociales y ecológicas contradictorias (Maffi y Woodley, 2010, p. 35). Para rastrear estas variables desde el punto de vista biocultural, las autoras elaboran una línea de base global sobre el “estado de la bioculturalidad” mundial y el impacto sobre ella de las políticas generales que implica la globalización económica social y política. Parten de la premisa de que los pueblos originarios representan alrededor del 4% de la población mundial, pero detentan alrededor del 20% de la superficie terrestre y el 60% de las lenguas del mundo. Según sus tesis centrales, la relación entre territorios, tierras, culturas y lenguas locales de los pueblos originarios es decisiva para conservar la biodiversidad mundial, lingüística y cultural. Estos tres universos están en un proceso de coevolución

⁵ A partir de la observación de la creciente intervención humana en el globo terráqueo, así como su influencia sobre la biósfera, Cutzen (2000) acuñó una nueva era geológica que denominó *antropoceno*.

causalmente conectados, y los tres se encuentran seriamente amenazados. En sus conclusiones, Maffi desarrolla la idea de que la sobrevivencia humana en la crisis socioambiental contemporánea depende de la conservación y el desarrollo de la diversidad biocultural, y esta, a la vez, de la conservación de las culturas y sus respectivas lenguas endémicas. Dicho de otro modo, la destrucción y la degradación de los patrimonios bioculturales son parte de la crisis socioambiental global. Por ello, Maffi y Woodley (2010) apuestan por la conservación de la biodiversidad y la defensa de la diversidad biocultural, que vinculan prácticas locales con los conocimientos, las lenguas y el medio ambiente.

Las autoras hacen un recorrido a nivel mundial (salvo Europa) de 46 experiencias bioculturales que podrían arrojar luz o lecciones sobre el grado de conservación de la diversidad biocultural y su importancia para el futuro de la humanidad. Según las autoras, los tres componentes para medir la diversidad biocultural serían los siguientes: el número de lenguas (diversidad de lenguas) habladas, la diversidad biológica y el área ocupada respecto al territorio total de algún país. Estos tres componentes perfilan “un índice de diversidad” que posibilita realizar un escaneo mundial sobre la importancia de la diversidad biocultural.

Las lenguas se desarrollan alrededor de territorios, ecosistemas y actividades transformadoras (Boege, 1988, p. 230; 2008, p. 51), pero también son la base para la conformación de identidades locales y regionales territorializadas. Las sabidurías y el conocimiento tradicional están anclados a la lengua y a los imaginarios, que son a la vez de naturaleza simbólica y práctica; se forjan principalmente de manera oral, por lo que las lenguas indígenas tienen un lugar especial en las lenguas nacionales.

Antes de entrar al siguiente apartado, es necesario puntualizar que, desde la perspectiva de la diversidad biocultural, el debate respecto a si los pueblos originarios son intrínsecamente o esencialmente conservacionistas está mal formulado (Maffi y Woodley, 2010, p. 39 y ss.). Según las autoras, las actividades y el comportamiento hacia la naturaleza se expresan en términos de principios éticos.

Lo más significativo en una perspectiva biocultural es la enorme diversidad de recursos adaptativos que tienen las diversas culturas en

relación con el medio ambiente. Por ello, el apoyo a la diversidad biológica, cultural y lingüística en los territorios de los pueblos originarios podría mejorar las oportunidades de mantener vivas ciertas opciones de sobrevivencia humana ante el deterioro ambiental global. La mejor opción, por el menú de alternativas que genera, es apostar con la diversidad cultural y biológica para enfrentar los retos del cambio climático. Esta tesis se fundamenta en la ciencia ecológica, de la cual aprendemos que la diversidad, expresada en la enorme variedad de fenotipos y genotipos, es un prerequisite para la adaptación y sobrevivencia biológica, mientras que la monocultura es muy vulnerable ante un ataque de plagas o fenómenos meteorológicos, por ejemplo.

Solo una parte del conocimiento y del uso masivo del entorno que tiene la humanidad se sustenta en bases científicas o tecnocientíficas. En cambio, el conocimiento tradicional se refiere a saberes y quehaceres milenarios, principalmente con los recursos biológicos colectivos, tecnologías propias de manejo de los paisajes (bio) culturales, formas de trabajo individuales y colectivas, acuerdos comunitarios para el acceso al territorio y bienes comunes como las semillas, sin olvidar los imaginarios socioambientales mediados por lo sagrado, en las artesanías o en los diseños artísticos.

Para el tema de la bioculturalidad y la relación de la diversidad de lenguas, el conocimiento y la biodiversidad, incluida la agrobiodiversidad, no es preciso determinar cuántos momentos clasificatorios *folk* hay en los universos del conocimiento tradicional o qué tan relativos o universales desde el punto de vista estructural, o si se trata de tal o cual aproximación ontológica, naturalista o no. Lo relevante aquí es el respeto a las diversas maneras de interpretar y vivir la relación entre la naturaleza y la sociedad en un territorio, ya sea simbólico o físico, como “territorios de la diferencia o mundos u ontologías relacionales” (Escobar, 2015). En estas ontologías relacionales no hay diferencia abismal entre el humano y la naturaleza. En este caso, las lenguas, con sus sistemas metafóricos, juegan también un papel identitario como parte importante para explicar el mundo.

Ante el grave deterioro de la biodiversidad, relacionado con la pérdida o el desplazamiento de las lenguas “endémicas”, vale preguntarse si



Foto: “Pariseos” preparándose para luchar contra los soldados en la fiesta de las “pascols”, en Semana Santa.

la extinción de las lenguas y de la biodiversidad denota alguna relación causa-efecto entre el deterioro ambiental y la pérdida. Para atender esta cuestión es necesario estudiar más sobre el carácter de pérdidas de epis-temes en el desplazamiento lingüístico y la persistencia del carácter colonial y subalternización de las sociedades indígenas. Para autores como Wollok (2001, pp. 255-256), la respuesta a la pregunta anterior es contundente: “Cuando se extingue una lengua, desaparece la memoria, el conocimiento y la manera de conservación de la biodiversidad generada por cientos o miles de años”. Maffi y Woodley (2010, p. 41) radicalizan con Hunn (1999) esta idea, para afirmar que sin la diversidad biológica, cultural y lingüística de los pueblos se perdería toda oportunidad de sobrevivencia de la especie humana.

Interesa precisar, con Wollok, una hipótesis más particular: la articulación entre las lenguas, los conocimientos y las prácticas en un paisaje biocultural implican pertenencia e identidad de grupos humanos geográficamente localizados. Como portadoras de conocimientos, prácticas y creencias,

las lenguas “endémicas” son filosofías prácticas que codifican unitariamente las relaciones entre naturaleza y sociedad, en diversas formas clasificatorias organizadas desde prácticas y observaciones empíricas directamente ligadas a las actividades, categorizadas a partir de un imaginario sagrado.

1.1. EL ENFOQUE BIOCULTURAL EN LAS PROPUESTAS DE CONSERVACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD MUNDIAL: LOS PAISAJES BIOCULTURALES

En un enfoque renovado sobre la conservación mundial, promovido por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), observamos cierto matiz en las posiciones del conservacionismo a ultranza. Tal enfoque se perfiló en el IV Congreso Mundial para la Conservación, celebrado en Barcelona en 2008. Ahí se incorporó el concepto de *diversidad biocultural*, en el foro “Biocultural Diversity and Indigenous Peoples Journey”, con participación de Luisa Maffi.

La visión internacional conservacionista de los espacios prístinos naturales comenzó a migrar hacia el reconocimiento de la conservación y el diseño de paisajes bioculturales como uno de sus componentes básicos. La relación entre los pueblos originarios y las comunidades locales para la conservación de la biodiversidad incluyó entonces el concepto de *diseño de paisajes bioculturales sustentables* (Mc Ivor, Fincke y Oviedo, 2008; Agnoletti y Rotherham, 2015; Bezaury *et al.*, 2015). Destaca la Iniciativa Satoyama-UNESCO, generada y cultivada en Japón, que propone realizarse en varias partes del mundo. *Satoyama* es un término japonés que designa el *piemonte* en donde vivían o viven las comunidades agrícolas y forestales. Se combinan aquí los paisajes de bosques mixtos, bosques de bambú gigante, arroyos, arrozales, praderas, estanques y pequeños embalses de riego y producción de peces, a veces vinculados con lagos naturales. Se trata de un paisaje biocultural complejo con manejo de ecosistemas distintos (mar, montaña, lacustres, bosques templados y agua), que genera mosaicos interdependientes que, en su conjunto, conforman una alta biodiversidad resiliente cuya reproducción año con año es un ejemplo de sostenibilidad. Se incluyen lugares de belleza paisajística bioculturalmente diseñados, en

donde se cultiva la armonía entre los habitantes con las dinámicas de los distintos componentes paisajísticos en el ciclo anual; todo ello, vinculado con los rituales y las fiestas anuales de las comunidades.

La iniciativa Satoyama tiene como política central fomentar la resiliencia de los paisajes bioculturales en distintas latitudes del planeta. La resiliencia es una estrategia consciente para estos paisajes, que parte de la observación de que estos sistemas agrícolas han presentado una alta calidad de sustentabilidad a través de los siglos. Recientemente, en la provincia de Noto (Japón) se ha incorporado el *satoyama*, junto con otro sistema de pesquerías costeras, a los Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) (2010), que otorga la FAO a comunidades locales y pueblos originarios. Otras iniciativas paralelas se están gestando de parte de la UNESCO-CDB. Ciertos estudios sistemáticos en Europa señalan que los mosaicos de vegetación generados en estos paisajes bioculturales históricamente construidos permiten enriquecer la biodiversidad y los llamados servicios ecosistémicos.

En este contexto, actualmente se ha solicitado a la FAO incorporar la milpa maya de la Península de Yucatán como uno de estos Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM-FAO) (Terán, 2018). La propuesta fue ampliamente consultada con las comunidades mayas. Se generó, además, la primera Reserva Biocultural Estatal del Puuc, promovida por la Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente del estado de Yucatán (2005). Con ella, se integran a la protección varios elementos bioculturales de las comunidades mayas. Es un proyecto que sobrepone la conservación de más de 153,000 hectáreas de selva mediana y baja subcaducifolia, distintivas de la selva maya, con ejidos de tamaño considerable con población maya, donde se practica el sistema milpa maya, con su agrobiodiversidad correspondiente y con un acervo arqueológico considerable que pertenece al “estilo” maya clásico, clasificado como Puuc, cuya expresión muy desarrollada la encontramos en Uxmal. Son cinco municipios los que participan en este gran proyecto de Reserva Biocultural Puuc, y desde su consejo de administración se promueven programas para la gestión de la diversidad biocultural.

La presencia del sistema milpa en los paisajes bioculturales indígenas funge como un mosaico interactivo entre distintas unidades paisajísticas

(Boege, 2008, p. 233). Su interacción co-evolutiva ha de considerarse la base de la conservación de la biodiversidad y agrobiodiversidad, del agua como bien común, y como condición del proceso de domesticación y centro de diversificación genética en un centro de origen.

1.2. LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL COMO SUSTENTO DEL CONCEPTO PATRIMONIO BIOCULTURAL: LOS TERRITORIOS BIOCULTURALES EMERGENTES O TERRITORIOS DE VIDA

Ya Posey (1996) habló de patrimonio cultural y natural tangible e intangible de los pueblos originarios según las definiciones de *patrimonio de la humanidad* de la UNESCO. En relación con este concepto, que se ha traducido del inglés como “legado” o “herencia”, Maffi (2001, pp. 412 y ss.) considera, junto con Posey, que debe entenderse como “legado viviente”, creativo y dinámico que, al venir del pasado, contiene las semillas de innovación hacia el futuro. Traer al presente el legado o la tradición, por ejemplo, de la agrobiodiversidad no equivale a tratar este patrimonio “como bien mueble o inmueble (tangible o intangible), sin reconocerlo como elemento de la cultura profunda para que la comunidad continúe su vida, celebre su identidad cultural y religiosa fundante y la entregue a las siguientes generaciones para que cobre así vigencia histórica” (Salgado, 2012, p. 25).

El Instituto Internacional para el Medio Ambiente y el Desarrollo (IIED, por las siglas en inglés de International Institute for Environment and Development) (<https://biocultural.iied.org>) retoma la idea de diversidad biocultural como legado biocultural (*biocultural heritage o biocultural legacy*). Su definición tiene que ver, centralmente, con el conocimiento y las prácticas de pueblos originarios y comunidades locales respecto a los recursos biológicos regionales históricamente contruidos. Una de las características de este enfoque biocultural es que refiere a las semillas y los cultivos con una larga historia biocultural, los cuales se han desarrollado en condiciones de estrés ambiental, como las heladas, lluvias torrenciales, sequías y suelos magros.

El IIED promueve investigaciones que apoyan los derechos de las comunidades sobre sus conocimientos tradicionales e innovaciones para la

resiliencia social, ambiental y cultural. Entre los años 2005 y 2009, impulsó proyectos para el intercambio y diálogo de saberes entre campesinos indígenas de diversas latitudes, que tenían que ver con la innovación tecnológica biocultural para la seguridad alimentaria frente al cambio climático en el siglo XXI.

El concepto de *patrimonio biocultural* no solo nace en el ámbito académico, sino que surge ante la preocupación expresada, en 2005, en las Naciones Unidas por grupos indígenas y comunidades locales respecto al fenómeno creciente de la biopiratería y la consecuente falta de respeto a los derechos colectivos y a los *conocimientos tradicionales*⁶ asociados. El concepto de *conocimientos tradicionales* ligados a la biodiversidad y su uso ha sido posicionado en el derecho internacional en el artículo 8j⁷ del Convenio de Biodiversidad y en las sucesivas Conferencias de Partes (COP), en las que se incluye también la agrobiodiversidad a partir de la COP 13, celebrada en Cancún

⁶ Los saberes y conocimientos tradicionales son un recurso de los territorios de vida, no solamente de las comunidades locales, sino de toda la humanidad, pues permiten preservar la diversidad cultural. Según la declaración de la UNESCO sobre protección y promoción de las expresiones culturales, del 2005, la diversidad cultural es patrimonio humano y debe ser reconocida y promovida en beneficio de las generaciones actuales y futuras. La diversidad cultural es necesaria para la supervivencia de la humanidad, así como la biodiversidad es necesaria para la supervivencia de la naturaleza. Todas las formas de conocimiento son recursos extremadamente importantes para enfrentar desafíos globales tan difíciles como, por ejemplo, el cambio climático. El conocimiento tradicional se refiere al conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a partir de la experiencia adquirida a través de los siglos, y adaptado a la cultura y al entorno locales, el conocimiento tradicional se transmite por vía oral, de generación en generación. Tiende a ser de propiedad colectiva y adquiere la forma de historias, canciones, folklore, refranes, valores culturales, rituales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas, incluso la evolución de especies vegetales y razas animales. El conocimiento tradicional básicamente es de naturaleza práctica, en especial en los campos de la agricultura, la pesca, la salud, la horticultura y la silvicultura.

⁷ Artículo 8(j) del CDB: “Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente”.

en 2016. En la era de la información, la biopiratería, la bioprospección y el tema “de quién son los recursos fitogenéticos” requieren de una respuesta nacional e internacional. La apropiación de recursos biológicos colectivos por parte de terceros y el compartir “equitativamente beneficios” que resultan de su explotación son irreales debido a las diferencias ontológicas entre uno y otro grupo social (Swiderska y Argumedo, 2006).

Hasta donde sabemos, es Alejandro Argumedo, representante de la Asociación Andes, A. C., y fundador del Parque de la Papa, en la región de Pisac, en Cusco (Perú), quien introdujo en América Latina el concepto de *patrimonio biocultural comunitario indígena* para proteger el complejo cultural alrededor de la papa como bien común de los pueblos originarios que la domesticaron. Para ello, la organización Andes, A. C., y las comunidades quechuas del Parque de la Papa apoyaron un proceso de investigación-acción bajo el *concepto de patrimonio biocultural colectivo comunitario* con cinco comunidades andinas. Con esta política biocultural se construyó un *plan de vida* (véase concepto más abajo) que dio un giro comunitario indígena a la sustentabilidad regional e impugnó el sistema de patentes o derechos de obtentor en boga en los esquemas de comercio nacionales e internacionales con los tratados de libre comercio. La acepción de *patrimonio* que se quiere indicar en este trabajo está lejos de sus raíces romanas o estatales contemporáneas, que lo identifican con la sociedad patriarcal en la cual la propiedad familiar se heredaba vía los padres, con exclusión de las mujeres. En nuestro caso se refiere a un concepto amplio referido a la herencia colectiva de bienes comunes identitarios con la idea de defensa de lo propio comunitario.

Para sostener los estilos de vida propios con base en la diversidad biocultural, las comunidades necesitan mantener el *control cultural* (Bonfil, 1988) en sus territorios, sus conocimientos y sus recursos biológicos, para prevenir la apropiación, el robo por terceros y la comercialización ilegítima o ventajosa de sus semillas, métodos de cultivo, paisajes e imaginarios ambientales. Según el IIED, el reconocimiento del legado biocultural puede referirse a la protección de un conjunto de derechos que apoyan a los pueblos originarios y a las comunidades locales. En este sentido, la institución mencionada propone relacionar el legado biocultural con sis-

temas agrícolas tradicionales y formula el concepto de *territorios con legado biocultural resilientes*.⁸

Decíamos que Posey había promovido la idea de introducir los conocimientos tradicionales a la clasificación de patrimonio de la humanidad intangible y tangible de la UNESCO, con la suposición de que esta acción podría defender la diversidad biocultural de los pueblos originarios. Alejandro Argumedo, del Cusco (Perú), colabora con el IIED, y traduce la idea del inglés *heritage* (“herencia”) o *legacy* (“legado”) como “patrimonio”, vinculando el territorio con el apellido biocultural. Este concepto le da un giro a la idea de *patrimonio cultural*, al incorporar justamente la parte biológica como universo relacional identitario e inextricable de la cultura. El patrimonio biocultural, entendido como herencia o legado territorializado de los pueblos originarios, significa a la vez conciencia de lo propio, de la importancia del origen, de la defensa de los bienes comunes, de lo que es, pero también de lo que puede ser hacia el futuro. Se trata del fundamento de las otras ontologías.

La aportación específica de Argumedo (s/f) no solo se refiere a una teorización académica de patrimonio, sino que promueve un sentido práctico de defensa por las comunidades quechuas de la diversidad de la papa en sus centros de origen, domesticación y diversificación constante como bien común. En este proyecto es clave la construcción de un *plan de vida territorializado*; se fundamenta en la (re)valoración y relación de los recursos biológicos colectivos tradicionales con los distintos sistemas y prácticas agrícolas, en la gestión territorial de los distintos cultivos y del agua, y en la construcción de un sistema alimentario y una identidad culinaria que utilice sistemáticamente las especies y variedades que se siembran en los distintos pisos ecológicos. El intercambio de productos que provienen precisamente de estos pisos ecológicos se manifiesta por un rosario de mercados locales y regionales como en Pisac, Cusco y otros en todo el Valle Sagrado de los Incas, desde las cumbres andinas hasta la selva. De esta manera llegan a las comunidades de arriba el maíz y las hojas de coca, y a las comunidades de

⁸ En inglés, *biocultural heritage and resilient farming systems*, o bien, *biocultural heritage territories*. Véase: www.bioculturalheritage.org.

abajo, trigo y papa. Los mercados locales y regionales tienen dos funciones: 1) integrar la riqueza biodiversa y 2) intercambiar distintos productos de los diversos pisos ecológicos y circular el germoplasma regionalmente sin intermediarios de los negocios de las agroindustrias. También se promueve la organización de mujeres alrededor de las artesanías y su venta, así como un restaurante en donde se muestran las artes culinarias locales. En estas estrategias, los imaginarios sagrados y éticos de la cosmovisión quechua son parte integral del plan de vida.

Ante el cambio climático, especialmente notorio en los Andes, que se manifiesta dramáticamente en el retiro de los glaciares y la aparición de nuevas plagas, entre otros aspectos, la experimentación indígena colectiva como habitantes locales de montaña es especialmente valiosa. En efecto, una de las partes importantes de la defensa del patrimonio biocultural es la adaptación ante el cambio climático de los tubérculos que se siembran cada vez más en pisos ecológicos de mayor altitud; llegan en este momento a los 4,500 msnm.

Para la custodia o resguardo de la agrobiodiversidad producida durante milenios por los quechuas y, en otras partes de los Andes, los aymara, se siembran unas 1,400 variedades locales del tubérculo y se mantienen las tradiciones asociadas con su producción, circulación y consumo como parte de un proceso de toma de conciencia de la importancia de lo propio y como bien común. Para ello, la organización campesina y la asociación Andes establecieron un convenio de repatriación de las semillas de papa con los bancos genéticos del Centro Internacional de la Papa, de la FAO. El convenio establece la entrega de semillas de papas (libres de virus y otras enfermedades) a las comunidades; las semillas se convierten en propiedad colectiva exclusiva de las poblaciones quechuas del Parque de la Papa. La repatriación se define como una “devolución” acompañada por una política encaminada a fortalecer los derechos bioculturales indígenas y el control de sus recursos biogenéticos en contra de la biopiratería y las patentes que se producen de los conocimientos tradicionales sobre los llamados recursos biológicos (Argumedo y Pimbert, 2006).

Todo ello remite al tema central del concepto de *territorio* ligado al patrimonio biocultural de los pueblos originarios: la autovaloración reflexiva

de la diversidad biocultural del pasado, del presente con cara al futuro, mediado por la defensa y reapropiación de lo propio. Este proceso puede estimular el sentido de protección identitaria, el desarrollo endógeno regional, la libre determinación de los derechos bioculturales de las poblaciones andinas o de los pueblos originarios en general o comunidades equiparables (por ejemplo, afrodescendientes, los quilombos en Brasil o comunidades campesinas en México), la repatriación de las semillas y la innovación tecnológica campesino indígena ante el cambio climático. El sentido de la repatriación de las semillas y su conservación dinámica *in situ* combate la biopiratería arriba mencionada. Tanto en su práctica como en sus principios, el concepto de *parque de la papa* se apoya en un discurso de oposición radical a la aplicación de mecanismos de registro de propiedad intelectual en temas referidos a la biodiversidad.

En resumen, ante las nuevas circunstancias del cambio climático, podemos afirmar que las preguntas sobre la definición del patrimonio biocultural que se hace Argumedo (s/f) apuntan a la construcción de un sistema práctico adaptativo de la cultura alrededor de la agrobiodiversidad indígena territorializada. Se trata de apuntalar la cultura de la papa en un centro de origen, domesticación y diversificación de las especies de la agrobiodiversidad, generado por pueblos indígenas. Su propuesta, llevada a la práctica, se refiere también al reforzamiento de los sistemas agroalimentarios y a la cocina de los pueblos originarios, así como a la construcción de la soberanía alimentaria; a procesos de investigación e innovación tecnológica por parte de los campesinos y las campesinas quechuas y de los demás pueblos originarios, a la elaboración de marcos legales para defender el bien común, a la animación de las economías locales. En este contexto, se trata de la reapropiación de los imaginarios tradicionales en donde confluyen los tres *ayllu* de las tradiciones quechuas: el comunitario, el de la vida silvestre y el de los espacios sagrados. Los tres *ayllus* forman un sistema de reciprocidades complejas (sistema *ayni*) en el contexto de innovación creativa de los llamados “conocimientos tradicionales”, anclados en los imaginarios socioambientales, desde lo propio con cara al presente y futuro.

Para Argumedo (s/f), la definición de territorio relacionado con el patrimonio biocultural colectivo indígena se expresa de la siguiente manera:

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 a las normas consuetudinarias moldeadas dentro del contexto socio-ecológico de las comunidades.

El “patrimonio biocultural colectivo indígena” (PBCI) se 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 originarios al mundo. También incluye las normas de comportamiento establecidas en las sociedades indígenas que son aceptadas como derechos y responsabilidades de los pueblos y tienen influencia en el manejo de los recursos naturales, también llamado “derecho consuetudinario”.

¿Por qué patrimonio biocultural?, se sigue preguntando Argumedo (s/f):

Los sistemas de valores de pueblos originarios generalmente son colectivos y están fundados en la custodia y administración, en lugar de la “propiedad”. A diferencia del concepto de “propiedad” occidental, como en el caso de los derechos de propiedad intelectual, el concepto de propiedad de pueblos originarios y comunidades locales es inalienable y no pueden pertenecer a ningún ser humano. Éste se pasa de generación a generación como patrimonio colectivo. Como comunicación histórica y continuidad del pasado, “patrimonio” también refleja la manera en que los pueblos originarios piensan sobre la Madre Tierra. En contraste con la mayoría de los que viven dentro de la economía

industrial, los pueblos originarios conocen la historia y las relaciones de sus recursos naturales. Reconocen la fuerte relación que existe entre los bienes y los servicios que los alimenta, y su fuente: la Madre Tierra. Con frecuencia, las sociedades occidentales olvidan o ignoran esta conexión y tratan a los recursos bioculturales como puros objetos de comercio a ser vendidos en el mercado internacional. “Patrimonio” nos recuerda que estos recursos no se deben tomar como simples mercancías. La disponibilidad de estos recursos depende de la promoción y protección de las interacciones socio-ecológicas complejas que caracterizan a las sociedades indígenas, en el pasado y presente.

A la discusión de la diversidad biocultural, Boege (2008) introduce en México el concepto de *patrimonio de los pueblos originarios*, concepto que más tarde retoma la Red de Etnoecología del Patrimonio Biocultural, ahora Red de Patrimonio Biocultural de México.⁹ En un texto que publicamos Boege, Ramírez y Encino (2000 y reedición 2002), *Protegiendo lo nuestro*, se sientan las bases para desarrollar la vinculación de la idea de patrimonio con la defensa del bien común de las comunidades locales. El espíritu de esta aproximación al patrimonio fue la protección territorial y sus recursos (bosques, áreas de cultivo, agrobiodiversidad, “producción” y administración colectiva o comunitaria del agua por los propios habitantes de las comunidades). En ese texto se propone la realización de ordenamientos territoriales desde los propios habitantes de las localidades, ejidos o comunidades, para una mejor gestión biocultural de sus territorios y para fomentar acuerdos de asamblea en torno al acceso y manejo sustentable de sus propios recursos, incluida el agua como bien común. Se trata de generar una metodología para reflexionar sobre los patrimonios (escritos con minúsculas y en plural) e indicar que se trata de un componente identitario local vital territorializado y construido históricamente como bien común desde el control cultural y territorial, desde las comunidades que le dan sentido a la idea de “proteger lo nuestro”. El enfoque central de esta aproximación es el manejo de los bienes

⁹ Véase: http://etnoecologia.uv.mx/Red_paginaprincipal.html; <https://www.conacyt.gob.mx/index.php/sni/redes-tematicas-de-investigacion/carteles-octubre-2016/12940-red-patrimonio-biocultural/file>.

“comunes” (*commons*) a partir de la comunalidad, relacionada con los derechos de los pueblos indígenas, así como con el “desarrollo” económico de las comunidades referidas a procesos identitarios (Merino y Robson, 2005).¹⁰

En el texto de Boege (2008, 2010) se trató, en primera instancia, de vincular los bienes comunes y la diversidad con el patrimonio, con lo propio, esto es, lo local biocultural con un ordenamiento territorial para la formulación de un *plan de vida* local y regional, endógeno, inspirado en la autonomía de los territorios zapatistas, en el comunalismo de las comunidades forestales indígenas de la Sierra de Juárez, en Oaxaca, y en el cooperativismo y la defensa del territorio *masewal* (náhuatl) en la Sierra Nororiental de Puebla, o la defensa del territorio actual en Cherán.

Como concepto compuesto, la diversidad y el patrimonio biocultural tienen su origen desde campos del conocimiento y de acción política heterogéneos. Es evidente que el concepto está ligado al derecho y a las relaciones de poder del Estado. Nos aclara Maya Lorena Pérez (2012) los alcances y los problemas del concepto de patrimonio cultural material e inmaterial, anclados en las definiciones de la UNESCO y en las prácticas de investigación, protección y resguardo. Se trata de patrimonios de la humanidad reconocidos por la UNESCO (Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial y Natural, en 1972).

La idea de patrimonio cultural se refiere a bienes comunes y formas de acción común, principalmente materiales, intangibles y emblemáticas, que merecen ser protegidas por los Estados. Tal protección se liga a acuerdos internacionales relativamente recientes; en los últimos años, se ha ampliado el concepto hacia lo inmaterial. Por su mandato fundante, el INAH está cerca de esta discusión de protección y resguardo, ya que su misión fue investigar, conservar y difundir el vasto patrimonio cultural material prehistórico, arqueológico y colonial de México, así como el estudio científico del patrimonio de los pueblos originarios.

¹⁰ Desde comunidades de Epera-Siapidaara, de los municipios de Timbiquí y López de Micay, en el departamento del Cauca (Colombia), se han desarrollado normas tradicionales de control ambiental. Véase también: Aguilar, J. *et al.* publican desde las comunidades normas comunitarias indígenas y campesinas para el acceso y uso de los recursos naturales en la región de Chilapa (Guerrero).

Pérez (2012) menciona que dentro de las funciones del INAH y del INBA está el desarrollo de la actividad de investigación histórica, antropológica, etnológica y artística, asociada con otras dimensiones culturales, incluida la cultural inmaterial. Sin embargo, advierte que la música de fondo de “patrimonializar la cultura” es sesgada por terceras intenciones: la declaración de patrimonio de las tradiciones puede llevar a la enajenación, a la folclorización o a la reinvencción teatral de la cultura para aumentar la oferta turística a tal o cual región, para fomentar “la derrama económica”, la llamada competitividad entre las regiones y los “desarrollos sustentables”, conceptos preferidos de los discursos y justificaciones políticas actuales. Por supuesto que este dilema de la doble cara política y económica que pretende fortalecer y enajenar la cultura subalterna no es exclusivo de las declaratorias de patrimonio de la humanidad. Lo más patético para México es la folclorización, para fines turísticos, de las declaratorias de Patrimonio Mundial y sus convenios, “administrados” por la Secretaría de Turismo o por las autoridades municipales en turno.¹¹

Según las experiencias recientes de defensoría de los derechos humanos de los pueblos originarios, el concepto de *patrimonio biocultural* se puede interpretar de manera distinta; por ejemplo, puede ser una herramienta para apuntalar un conjunto de derechos reconocidos para la defensa frente a la imposición de megaproyectos. Tal es el caso del documento presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en octubre de 2014, titulado “Destrucción del patrimonio biocultural de México por megaproyectos y ausencia de legislación y política pública culturalmente adecuada para los pueblos originarios, y comunidades equiparables”, el cual se presentó en la audiencia temática que se llevó a cabo en el periodo 153 de sesiones (Martínez, 2014). Tenemos también el caso de los materiales aportados en los peritajes antropológicos (Boege, 2015; Beaucage, 2015), utilizados en los litigios contra las mineras u otros megaproyectos, incluido el litigio contra la imposición de la siembra de cultivos con semillas trans-

¹¹ Por ejemplo, el Festival de María Sabina, que se efectúa en el municipio de Huautla de Jiménez (Oaxaca), en homenaje a la célebre chamana mazateca María Sabina. Dentro del programa se realiza una velada con los hongos alucinógenos.

génicas en un centro de origen, domesticación y diversificación genética como son México y Centro América.

El concepto de *patrimonio biocultural* puede también servir a las comunidades o territorios indígenas para construir la defensa territorial y concebir *planes de vida* propios y alternativos a las tendencias dominantes. Asimismo, se ha utilizado en litigios para caracterizar el concepto no definido en la constitución de comunidad “equiparable”, en donde se incluye a las comunidades afrodescendientes que comparten la mayoría de los elementos culturales de los pueblos originarios, aunque hayan dejado de practicar la lengua indígena.

En resumen, el concepto de *patrimonio biocultural*, escrito con minúsculas y sin connotación patriarcal, tiene varios componentes que dan lugar a interpretaciones en diversos ámbitos políticos, sociales y culturales; en nuestro caso, reforzar la singularidad que emerge de la confluencia de la biodiversidad y la diversidad cultural en contextos locales y condiciones históricas específicas, territorializadas en un sentido de *proteger lo nuestro* o bien común territorializado, que emerge con la defensa del territorio (territorios emergentes) desde el patrimonio biocultural ante las amenazas, los riesgos y las vulnerabilidades interiores y exteriores. Otro componente es la salvaguarda de lo propio, la protección colectiva, la autoafirmación de los derechos ante a la subalternización colonial de los pueblos originarios y comunidad equiparable; se trata de una transferencia del pasado al futuro, mediada por el presente. Así lo confirma la Declaración Indígena de Kari-Oca 1992, con motivo de la Carta de la Tierra, en su preámbulo: “Nosotros los pueblos originarios caminamos hacia el futuro con las huellas de nuestros ancestros” (Posey, 2001, p. 414).

1.3. ¿CÓMO LEEMOS EL CONCEPTO DE PATRIMONIO BIOCULTURAL EN MÉXICO? EL PAPEL ESPECÍFICO DE MÉXICO COMO CENTRO DE ORIGEN DE LA AGRICULTURA Y PAÍS “MEGADIVERSO Y MEGACULTURAL” Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA Y CAMPESINA

En México, la discusión de la diversidad cultural no es nueva; de hecho, corresponde a una de las líneas de investigación emprendidas por el Programa

Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, adscrito a la Coordinación Nacional de Antropología, del INAH: visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual. Este programa, coordinado por Miguel Bartolomé (2005), se refiere también a las contradicciones en las identidades diversas de los pueblos originarios que encierran en este proceso relaciones coloniales. Es también evidente que el concepto de *patrimonio biocultural* en México no ha sido ajeno a las tendencias conceptuales sobre la diversidad, anteriormente esbozadas. Somos parte del pensamiento que se ha desarrollado desde la “epistemología del sur”.

En nuestro caso, la diversidad y patrimonio biocultural trata del encuentro y la coevolución de la diversidad biológica y la diversidad cultural que conforma regiones, territorios y paisajes bioculturales indígenas determinados. “Hoy sabemos que México es un país megadiverso (10% de toda la diversidad biológica del planeta) y megacultural, de acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, con 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes que debieran llamarse lenguas. Esto permitió el acoplamiento histórico de los dos universos, lo que generó uno de los polos civilizatorios más importantes y singulares de la historia humana”.¹²

La proeza de la coevolución se construyó a partir de una modulación práctica entre los ecosistemas naturales y los procesos culturales, lo que dio como resultado la creación de nuevos paisajes y sistemas productivos adaptados a microclimas y pequeños nichos ecológicos, así como al uso múltiple de los recursos naturales.

Tenemos en México un legado que consiste en por lo menos 225 especies vegetales (Kato *et al.*, 2009, p. 17) domesticadas, con sus variedades regionales, cultivadas o semicultivadas o toleradas, principalmente alimenticias; y respecto a la herbolaria culturalmente usada, encontramos por lo menos 4,000 especies (CONABIO, 1998). El uso de la diversidad biológica se implementó mediante el despliegue milenario tanto de prácticas como de saberes y conocimientos. Este saber-hacer en y con la naturaleza es el resultado de creaciones colectivas perfeccionadas

¹² Véase: http://etnoecologia.uv.mx/Red_paginaprincipal.html.

durante un periodo de cerca de 9,000 años, y constituye, sin duda, un legado de enorme valor y parte sustancial del patrimonio biocultural de México. Así, el probable origen multicéntrico del maíz (Kato *et al.*, 2009, p. 54) y sus combinaciones han dado como resultado la gran diversidad de razas de maíz cuyas líneas genéticas se encuentran en general hoy en los territorios de los pueblos indígenas y comunidades agrarias. Sin embargo, lo más importante no es cuántos centros de origen independientes tenemos, sino que todo México es centro de origen, domesticación y diversificación genética constante de estas 225 especies, con su miles de combinaciones y variedades.

Varios autores (Maffi, 2001 y 2010; Toledo y Barrera-Bassols, 2008 y 2009; Boege, 2008) señalan la sobreposición extraordinaria en la distribución de la diversidad biológica mundial y la diversidad de lenguas del mundo, en especial en varias áreas geográficas entre los trópicos de Cáncer y Capricornio. Desde México y la región andina (como vimos con el Parque de la Papa), hay una contribución específica a la idea general de diversidad biocultural. Las dos regiones tienen la condición específica de ser centro de origen, domesticación y diversificación genética de una enorme agrobiodiversidad en territorios cuyos protagonistas son pueblos originarios y comunidades equiparables.

En esta correlación, Toledo (2015) encuentra que México y parte de Centroamérica detentan un segundo lugar mundial en bioculturalidad, después de Indonesia. México, por su posición geográfica en forma de embudo, se ubica entre dos océanos que tienen una enorme influencia sobre la parte terrestre. Sus serranías y la multiplicidad de climas, suelos y ecosistemas propician situaciones ambientales complejas. Los pueblos originarios adaptan la cultura del maíz a esta diversidad de ecosistemas, lo que promueve la diversificación de las especies domesticadas. Alrededor de la cultura del maíz o, mejor dicho, de la milpa mesoamericana, ¿cómo se cincelaron los ecosistemas como paisajes bioculturales cuyas estructuras sistémicas son precisamente producto de esta interrelación de larga duración al ser centro de origen de la agricultura? Esto se preguntan Boege (2008) y Toledo, Boege y Barrera-Bassols (2010) en sus respectivos trabajos.

Todo ello se desenvuelve en una gran diversidad de ensambles ecosistémicos calificados por los biólogos como diversidad beta y especies endémicas (Boege, 2008). En relación con las diversidades culturales expresadas por las distintas lenguas indígenas igualmente endémicas, tenemos sistemas de clasificación de clima, vegetación, animales, suelos, accidentes geográficos, ríos y montañas (Beaucage, 2012). Justamente por ser centro de origen, domesticación y diversificación constante, México tiene un lugar específico dentro de las bioeconomías a nivel mundial.

En el momento de la conquista española, la cultura del maíz se había difundido en Norte, Centro y Suramérica; sin embargo, la agricultura mesoamericana, mediante sus policultivos en las distintas milpas adaptadas a los diferentes ecosistemas, mantiene una complejidad específica regionalizada de diversidad de especies naturales con las especies y variedades de lo que denominamos agrobiodiversidad.

Este aspecto llevó a Vavilov (1935) a definir los centros de origen, domesticación y diversificación genética de la agricultura, y logró una colección de semillas de las más diversas, que podrían ser la base del sistema alimentario de la recién fundada Unión Soviética. Los principios que motivaron a Vavilov a recorrer el mundo para visitar los distintos centros de origen siguen teniendo vigencia para México por la riqueza genética existente, independientemente de que el concepto de centros de origen haya sido enriquecido o complejizado por autores posteriores a Vavilov, por ejemplo, Harlan (1973), quienes prefieren enfatizar sobre el concepto de centros de diversificación.¹³

La diversificación constante se ha desarrollado principalmente en las milpas indígenas y campesinas desde el origen de la agricultura hasta la actualidad. Estos componentes fitogenéticos del concepto de *patrimonio biocultural* se refieren tan solo a una parte de la cuestión. En cuanto a la megadiversidad biológica, tenemos que en México se encuentra 10% de todas las plantas superiores del planeta, con más de 50% de endemismos. Con esta riqueza natural se desarrollan las especies y variedades que van a formar la

¹³ Sobre Vavilov en México, véase el excelente trabajo de Arturo Argueta y Quetzal Argueta (2011).

agricultura mesoamericana y se co-construyen paisajes bioculturales alrededor de ella. Por ello, los territorios indígenas con distintos sistemas de milpa son verdaderos laboratorios bioculturales de innovación tecnológica, domesticación y diversificación genética constante. Con el peso biológico, histórico y cultural específico de las regiones bioculturales, con frecuencia se da el intercambio entre plantas silvestres o ruderales y las plantas netamente domesticadas que, junto con la fauna utilizada y semidomesticada, van a formar parte de un formidable sistema alimentario.

Según Vavilov (1927), estos centros de origen, domesticación y diversificación genética son refugios irremplazables de biodiversidad en los cuales –estamos de acuerdo con el autor– los indígenas y campesinos siguen siendo los custodios esenciales, y agregaría que son clave para los sistemas alimentarios del futuro.

En un trabajo extraordinario, Antony Challenger (1998) hace un cruce analítico entre pueblos originarios e historia de los tipos y usos de los ecosistemas; destaca los paisajes, las especies que se van domesticando y el etnoconocimiento que se genera. La interacción coevolutiva de los “recursos bio-genéticos indígenas” es un elemento central en el desarrollo y en la definición del carácter de custodio de la diversidad de los pueblos originarios. A veces los paisajes resultantes de la milpa contienen especies de plantas que coevolucionan con sus pares silvestres o semisilvestres. Estos paisajes bioculturales, en su forma más completa, se componen de selvas y bosques maduros llamados primarios, acahuales semicultivados o bosques y selvas en distintas fases sucesionales o secundarias, y áreas de siembra de las milpas. Estos espacios pueden ser considerados también sistemas agroforestales, junto con las milpas con sus plantas cultivadas y espontáneas, además de los huertos familiares. En estos últimos se reproducen especies de la diversidad biológica circundantes de manera importante (Casas *et al.*, 1997). En este trabajo de Casas *et al.* se pone de manifiesto cómo en una extraordinaria región biocultural (ahora la llamada reserva Tehuacán Cuicatlán, patrimonio de la humanidad), centro de origen de la agricultura y, además, de los endemismos más importantes de cactáceas del mundo, se desarrollan desde muy tempranas fechas de la

domesticación de la agricultura ciertos sistemas agrícolas y de riego fundantes de la agricultura mesoamericana.¹⁴

Cabe mencionar que las relaciones entre los ecosistemas y la domesticación de la agricultura son dinámicas, en el sentido de que constantemente se recrean en distintos escenarios locales. Por ejemplo, la recreación de los bosques útiles comestibles como el *kuajtakiloyan*, en la Sierra Madre Nororiental de Puebla, o los nuevos sistemas agroforestales en Calakmul, creados en los años noventa (Boege, 2009), nos muestran una combinación inicial de cultivos agrícolas sostenibles, en la que se van incorporando árboles tropicales injertados, así como árboles maderables. En 10 o 15 años se va cerrando el dosel y se convierte en un bosque útil con especies nativas. En este último caso se puede desarrollar porque hay localmente suficiente tierra para reproducir en otro lugar este procedimiento.

La interacción entre las especies domesticadas con sus pares silvestres o ruderales en el sistema milpa ha sido importante pero no necesariamente condicionante para la diversificación genética constante de ciertas especies como el maíz. La adaptación del maíz incluso en los últimos confines del país en los distintos ecosistemas es obra de los pueblos originarios y campesinos, sin importar la altitud sobre el nivel medio del mar o el régimen de lluvias, o si son tierras de alta calidad agrícola o no. Ninguna otra gramínea domesticada tiene estos atributos y versatilidad de adaptación generada por el humano. Se siembra por necesidad, para el autoconsumo o para las economías locales de subsistencia. De este modo, tenemos adaptaciones de los cultivos a condiciones de estrés ambiental, lo que es importante para desarrollar semillas resistentes a la sequía, a la humedad, a las altas o bajas temperaturas, a los suelos ácidos o alcalinos, a las plagas durante la siembra o en el almacenamiento, etcétera.¹⁵ Con la información disponible en Boege (2008, p. 228) y,

¹⁴ Véase: Boege (2008, p. 169, figura 3. Paisajes indígenas). Esquema ideal de interrelación de los procesos de domesticación y manejo del área natural intervenida, acahual, milpa y huerto familiar.

¹⁵ En los prolegómenos de la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados, del 2005, se postula de manera tendenciosa que la diversificación genética solo se da en donde las plantas domesticadas tengan sus pares silvestres. Con esta restricción mañosa, se

posteriormente, en el estudio de la CONABIO (2011),¹⁶ se puede considerar que todo México es centro de origen, domesticación y diversificación genética constante del maíz, aunque se puedan definir diversos centros genéticos (Kato *et al.*, 2009).

En esta tesitura, Antonio Turrent (2017) se refiere al maíz nativo o criollo. La autoproducción y el libre intercambio de semillas es parte medular del *mejoramiento genético autóctono del maíz* desarrollado por los habitantes de Mesoamérica durante más de 6,000 años. El reservorio genético del maíz, disperso en la mayoría de los ecosistemas del país, se genera en esta forma de mejoramiento en acciones paralelas. Cada campesino o indígena cultiva distintas variedades de maíz (granos, texturas, colores, precocidad, sabores) y aun distintas razas en sus predios. El agricultor es un gran observador de los microclimas y de las condiciones edáficas, y observa lo que mejor conviene para sembrar; por ejemplo, si se trata de suelo profundo o somero, si se trata de una fecha tardía o temprana, vientos, heladas tempranas, resistencia a plagas. También conoce las fechas de polinización y según si desea o no la combinación de sus variedades o razas. Las mujeres son frecuentemente las que escogen las semillas en las trojes, y lo hacen según cada uso específico. Se intercambia maíz con los vecinos o comunidades, y se obtienen materiales prometedores para su prueba y eventual introducción como variedad o como progenitor para sus propias semillas. Actualmente, dos millones de familias campesinas e indígenas de México siembran cien mil millones de plantas de maíz que, contrario a la agricultura industrial de las grandes transnacionales, son genéticamente diferenciadas entre sí, y se someten al estrés ambiental de un entorno cambiante por el cambio climático. Es probable –dice Antonio Turrent (comunicación verbal)– que los varios cambios climáticos surgieran de combinaciones en los ancestros del maíz, heredados en los maíces nativos que tienen tolerancia a los eventos extremos, como altas temperaturas en momentos clave de

constriñe artificialmente la protección de la agrobiodiversidad mesoamericana a pocos sitios en donde no se podría sembrar maíz genéticamente modificado.

¹⁶ Véase: <http://www.biodiversidad.gob.mx/genes/proyectoMaices.html>.

crecimiento de la planta, sequías intermitentes en un mismo ciclo agrícola o lluvias en exceso que presenta el cambio climático.

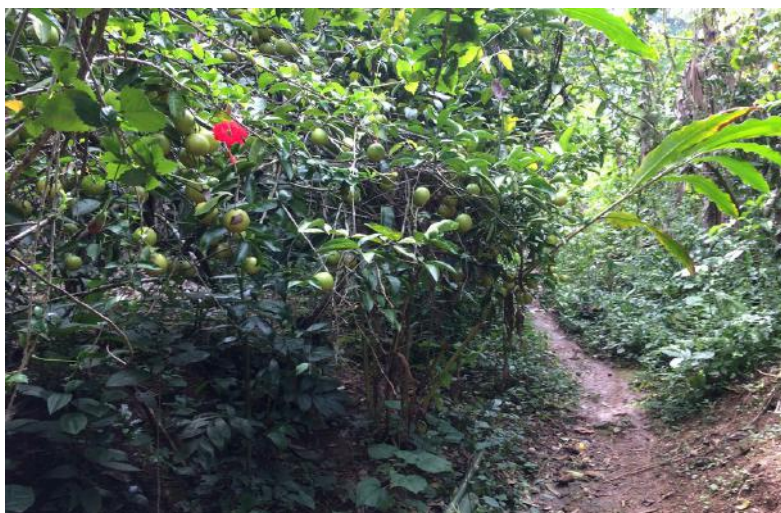
Nuestra generación –concluye Turrent– tiene todavía la oportunidad de proteger este tesoro invaluable de México en contra de la voracidad transnacional, que propone una segunda revolución verde mediante la sustitución de la enorme diversidad de maíz por la uniformidad controlada por los negocios de un puñado de empresas. Las regiones bioculturales serían, entre otros, los espacios para proteger y desarrollar el patrimonio biocultural de los pueblos originarios; en este caso, sus acervos genéticos biodiversos.



1) Sistema agrícola *ñu saavi* (mixteco) municipio de Tilantongo, Mixteca Alta, Oaxaca, Tecnología de cajete para lograr la humedad residual en tiempo de secas.



2) Metepantle, (milpa entre magueyes y frutales) estado de Tlaxcala
u otras regiones del altiplano mexicano



3) Fragmento del Kuajtakiloyan (bosque útil en idioma nahua) altamente diverso de diseño
nahua y tutunaku en la Sierra Noreste de Puebla.



4) Chinampas en San Luis Tlaxialtemanco, Xochimilco.
Ciudad de México.



5) Milpa muy diversa altamente productiva del pueblo *ñuu saavi* (mixteco).



6) Riego de hortalizas por el método del “cántaro” en momentos de sequía.
Valles centrales de Oaxaca.

1.3.1. Las contribuciones de la etnoecología y de la etnobiología al concepto de diversidad biocultural en México

La condición de México como centro de origen, domesticación constante y centros de diversificación genética de la agricultura, el uso de la herbolaria desde tiempos remotos, proveniente de distintos ecosistemas, así como la co-evolución entre los ecosistemas y los pueblos originarios hace atractivo desarrollar la idea como el sustrato básico y original de la diversidad biocultural en un enfoque específico para México y Guatemala, u otros países de origen como los andinos.

Las condiciones de variabilidad ecosistémica y climática, el régimen anual de lluvias (sequía o abundante lluvia), de temperaturas extremas, de suelos someros de ladera o planos, obligaron a los pueblos originarios a desarrollar diversas estrategias productivas que llamaremos “botánicas”. El policultivo del sistema milpa es una de estas “estrategias botánicas” de la diversidad (Rojas, 1988; Terán y Rasmussen, 1994):

La agricultura del Nuevo Mundo surgió y se desarrolló con base en su propia diversidad florística silvestre y en condiciones materiales distintas del Viejo Mundo. Sin tener animales agrícolas (excepto el pavo domesticado), los agricultores del antiguo México le prestaban mucha atención a la vegetación silvestre, lo que confirma la considerable cantidad de plantas comestibles que se empezaron a cultivar, así como también la existencia de plantas ornamentales antes de la llegada de los europeos (Vavilov, 1931, p. 17).

El interés de los botánicos mexicanos en los conocimientos indígenas y campesinos de las plantas y su uso ha dado lugar al desarrollo de la etnobotánica (Gómez Pompa, 1993). El maestro Efraím Hernández Xolocotzi (1998, p. 104 y ss.) le da un giro importante a la etnobotánica y a la etnobiología al proponer el respeto a los conocimientos locales “no científicos” de los campesinos, así como el referente de la agrobiodiversidad y de los agroecosistemas generados por los pueblos indígenas durante años:

Al terreno de los hechos, que va con la gente que está realizando las acciones; investigación de huarache es aquella que, con toda la humildad del caso, aprende o tratará de aprender de esa gente; aquella que está consciente de que muchas veces nuestra cultura frena, nos inhibe e impide que aprendamos muchas cosas que están en realidad a nuestro alcance (De Piña, 1998, p. 29).

Hernández X. dedicó su vida al estudio de las especies y de las variedades que genera la agricultura campesina e indígena en un país de origen, con gran sensibilidad por el contexto de cómo los agroecosistemas y las tecnologías agrícolas tradicionales son la condición para la generación de los recursos genéticos, la domesticación y la diversificación constante. Su aproximación recuerda a la metodología que desarrolló Vavilov (1930, p. 17), quien, para estudiar los centros de origen y domesticación, elaboró métodos de investigación específica que llamó Sistemática Diferencial y Geografía Botánica Diferencial. Hay que recordar que Vavilov ubicaba los orígenes de la agricultura mesoamericana en un área geográfica muy reducida, como el sureste de México y Guatemala, lugar donde se encuentran las condiciones básicas para su desarrollo: la existencia de la diversidad

específica y varietal de plantas, que es el sustrato de una parte muy considerable de los recursos vegetales domesticados del globo terrestre (Vavilov, 1930, p. 17). Así, Hernández X. buscó en territorios indígenas y comunidades campesinas materiales genéticos para poder desarrollar mejores variedades y afrontar distintos problemas que se presentan en la agricultura. Veía la importancia de la conservación *ex situ* de las semillas porque se tienen a la mano las colecciones de plasma germinal de todo el mundo fuera de sus áreas de origen. Además, teóricamente, se incluyen los mejores materiales utilizados en el fitomejoramiento, con lo que se crea una gama de materiales conservados y manejados de los centros de origen (estrategia de Vavilov). Otra ventaja en la conservación *ex situ* es que se resguardan especímenes de germoplasma extintos o en vía de extinción (Hernández X. y Zárate, 1991). Sin embargo, estos dos autores advierten que hay fuertes desventajas cuando el libre acceso a las semillas, por parte de las empresas transnacionales que realizan ciertas combinaciones, permite que monopolicen y enajenen comercialmente las semillas que en realidad corresponden a los pueblos indígenas. Por el contrario, Hernández y Zárate (1991) destacan que es imperativo que los campesinos e indígenas conserven las semillas de manera *in situ* y que adapten cotidianamente los materiales genéticos en los sistemas agrícolas que permitan la continuidad del proceso evolutivo y las adaptaciones microclimáticas. Éste es un argumento importante para apoyar a los pueblos indígenas en la custodia de la enorme agrobiodiversidad y de los sistemas agrícolas que la resguardan.

Si rastreamos la aplicación del concepto de *diversidad biocultural* a México, encontramos que Toledo (2001, p. 472) lo utiliza por primera vez cuando establece la relación de las distintas agrupaciones lingüísticas de los pueblos originarios con los grandes biomas. En este trabajo, coordinado por Maffi (2001), Toledo (2001, pp. 472 y ss.) propone un enfoque y uso específicos del concepto de *diversidad biocultural*. Ubica a los pueblos originarios y comunidades rurales en las tensiones de la globalización destructiva con la diversidad biocultural y los aportes de los movimientos socioambientales hacia proyectos alternativos de diversa índole e intensidad. En otras palabras, desde el punto de vista de la descripción etnográfica, no solo se trata de una aproximación que define la riqueza de los llamados recursos genéti-

cos, especies o sistemas de producción aislados o el análisis de la relación de los pueblos originarios con la naturaleza. Inscribe en su análisis una gama de respuestas en distintas intensidades de movimientos socioambientales y acciones puntuales de resistencia. Esta aproximación nos liga con la ecología política del sur, que nos acompañará en toda la construcción conceptual de la diversidad y del patrimonio biocultural.

En un trabajo posterior, Toledo *et al.* (2001, pp. 7-41) hacen un diagnóstico de la diversidad biocultural para México y Centroamérica. El equipo propone una metodología que sobrepone la notable biodiversidad existente en lo que la CONABIO define como Regiones Terrestres Prioritarias en Biodiversidad (RTP) (Arriaga *et al.*, 2001), con los municipios indígenas. La obra se titula *El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados*. Relaciona la etnoecología con la diversidad biocultural (Toledo, 2001; Toledo y Barrera, 2008 y 2009; Toledo y Alarcón, 2012).

Por otro lado, Toledo y Alarcón (2012) rastrean el origen del concepto de *etnoecología*, para lo cual revisan los trabajos con este título o contenido hasta el año 2012. Según los autores, el enfoque etnoecológico permite un abordaje sistemático y riguroso del fenómeno biocultural “porque se enfoca justo en el punto donde se articulan cultura, producción y naturaleza”.¹⁷

En la búsqueda de definiciones, estos autores se refieren no solo al conocimiento, sino también a la sabiduría tradicional, como “el verdadero núcleo intelectual y práctico por medio del cual esas sociedades conviven con la naturaleza y se mantienen y reproducen a lo largo de la historia. La premisa central es que las formas locales o tradicionales de conocimiento no existen (como el caso de la ciencia) separadas de otras dos dimensiones de la vida cotidiana: la cosmovisión y las prácticas” (Toledo y Alarcón, 2012, p. 7). Este enfoque no solo es desarrollado por Conklin (1954), sino que también lo hace Posey (1983 y 2002), según López y De Robert (2012, p. 571).

Posey afirmaba que “la etnoecología *Kayapó*, es decir, el conocimiento sobre las relaciones entre plantas, animales y seres humanos, es representada simbólicamente en rituales y ceremonias que marcan diferentes

¹⁷ Véase: http://etnoecologia.uv.mx/Red_Etnoecologia_iframe.html.

momentos del ciclo anual, pero también las narrativas míticas constituyen expresiones de conocimientos sobre las relaciones entre plantas, animales y seres humanos” (Posey, 2002d [1983], p. 64). Investigar estas relaciones entre mito, rito y conocimientos etnoecológicos es uno de los aportes metodológicos señalados por Posey para el estudio de la etnobiología y de la etnoecología.

Toledo y Barrera-Bassols (2008; 2009) señalan la diferencia entre la ecología como disciplina de la biología y las distintas comprensiones sobre la naturaleza que se plasman en la memoria y en las sabidurías milenarias. Precisamente la construcción de la etnoecología como disciplina discute los rasgos básicos del pensamiento tradicional desde un pensamiento complejo y sus quehaceres. A partir de esta inscripción cultural, el estudio conforma la memoria biocultural y, con el enfoque de la etnoecología como disciplina híbrida, analiza el complejo de interrelaciones entre *kosmos*, *corpus* y *praxis* (KCP) (Toledo, 1992, 2001 y 2002; Toledo *et al.*, 2002; Toledo y Barrera, 2008 y 2009; Toledo y Alarcón, 2012):

La etnoecología revela su complejidad mediante el estudio del complejo kosmos, corpus y prácticas, que sintetiza la teorización, representación y producción del mundo socionatural 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 (Toledo y Barrera, 2009, p. 31).

Bajo el concepto de *memoria biocultural*, que nace de la conciencia de “ser”, “estar” y “actuar aquí”,¹⁸ se relaciona el conocimiento desde las

¹⁸ La conciencia de ser, estar y actuar ahí se podría traducir al término *dasein* en alemán (Heidegger), que se usa para identificar categóricamente la relación entre el ser humano y cualquier acción enfocada hacia el alcance de un propósito. Entonces, el propósito es conocido, razonable y procesado intelectualmente, pero la acción no goza de las mismas condiciones, porque de al-

sabidurías ambientales con un territorio biocultural determinado. Los autores arriba mencionados definen la *etnoecología* como el análisis complejo de las interrelaciones entre estos tres componentes del КСР. Retomando sus trabajos anteriores, Toledo (2015) ubica esta trilogía analítica y le agrega el apellido *biocultural*, puesto que el binomio constituido por lo biológico y lo cultural forma una unidad que posee cierta capacidad de autorregulación y que forma parte de un proceso de co-evolución de larga duración que llama “axioma biocultural”, que define la relación entre naturaleza y sociedad.

En resumen, mediante la etnoecología se pretende descifrar la memoria de nuestra especie, esto es, la memoria biocultural, al reivindicar y revalorizar a quienes la mantienen, a la vez que al profundizar en la crítica sobre el mundo globalizado. Desde el punto de vista epistemológico, podría cuestionarse si en esta aproximación al mundo indígena, la categorización del *kosmos, corpus y praxis* (КСР) cumple con lo que la misma teoría etnoecológica reclama: entender en la práctica teórica y etnográfica las dimensiones de un enfoque holístico en el mundo socionatural de los otros. ¿No se regresaría, sin proponérselo, a la visión abismal que construye la ciencia occidental hacia la naturaleza?

En el texto de Toledo, Alarcón y Barrera (2018, p. 4), se cita a Alarcón (2004), quien propone una lista de componentes de los “campos de estudio” de lo que llama el “núcleo duro” de la etnoecología. Según Alarcón (2018), el *kosmos* tiene como campos la representación y la función de deidades; los mitos se refieren a la tradición histórica sobre dioses, héroes y diferentes elementos del ambiente; los ritos son prácticas de la vinculación con entidades divinas, cuentos, fábulas y anécdotas; *el corpus* se refiere a la astronomía (dinámica de las fases de la luna, de la Tierra y de las constelaciones), a la botánica (caracterización ecológica, dinámica, uso de la flora), etcétera. Por la manera en que se mencionan estos campos de estudio, se antoja que se trata de un listado de temas que nos proporciona la ciencia positivista, y en caso de que se apliquen en las investigaciones de campo, se fragmentaría de nuevo cualquier interpretación integral definida anterior-

guna manera es una acción preconsciente, no procesada, no cuestionada; sencillamente concurrir, se hace, y eso es *dasein* (Wikipedia).

mente. Hablar de astronomía, botánica o agronomía indígenas, en su carácter cognitivo-objetivo o simbólico-subjetivo, es sobreponer las ciencias o disciplinas científicas y positivistas al mundo indígena que parte de otras ontologías relacionales. La generalidad de las sabidurías y de los conocimientos prácticos e imaginarios expresados en rituales que las sustentan está localizada territorialmente.



Foto: La espiritualidad es un componente central del patrimonio biocultural de los pueblos:
Ceremonia de agradecimiento por las buenas cosechas.

II

REGIONES, TERRITORIOS, TERRITORIALIDADES, NUEVAS TERRITORIALIZACIONES O TERRITORIOS EMERGENTES Y PATRIMONIO BIOCULTURAL. ¿CÓMO SE DETERMINAN LAS REGIONES Y LOS TERRITORIOS DE “ALTA DENSIDAD BIOCULTURAL”?¹

En esta parte vamos a recorrer los temas que hemos desarrollado en México y que se refieren a las regiones y a los territorios bioculturales, a las territorialidades y a las tierras, como formas de organización actual de los territorios, la territorialidad y las territorializaciones emergentes que plantean los movimientos socioambientales con planes de vida propios (Porto-Gonçalves, 2001).

Paralelamente a las contribuciones de la idea de diversidad biocultural, incorporo las nociones de *patrimonio, tierras, territorio, territorialidad y nuevas territorializaciones bioculturales* (Boege 2008, p. 81 y ss.), las cuales conforman regiones de alta densidad biocultural con origen mesoamericano, en constante transformación desde la Colonia, y reforzadas por la reforma agraria del siglo pasado y otros aparatos de Estado.

Para darnos una idea de la riqueza biocultural que gestionan actualmente los pueblos originarios, sobrepusimos capas de información geográfica de los territorios indígenas con los tipos de vegetación, las regiones terrestres prioritarias en diversidad biológica (Arriaga, Espinoza, Aguilar, Martínez, Gómez y Loa, 2000) de la CONABIO, la captación del agua nacional y

¹ Arturo Argueta forjó este último concepto y lo comenzamos a utilizar en la Red del Patrimonio Biocultural.

los registros de la agrobiodiversidad (cuadro 30, en Boege, 2008), especialmente de los maíces (véase mapa “Todo México es centro de origen y diversificación genética del maíz”, en Boege, 2008, p. 229). En el territorio nacional, la riqueza biológica se concentra en ciertas regiones que la CONABIO determinó como Regiones Prioritarias para la Conservación de Diversidad Biológica, Regiones Hidrológicas Prioritarias (desde el punto de vista de la riqueza biológica) y Áreas de Importancia para el Manejo de las Aves (AICA). En ese ejercicio, la CONABIO no consideró que justamente a estas regiones prioritarias se sobrepone una gestión de paisajes bioculturales con una riqueza extraordinaria de recursos biogenéticos domesticados, semi-domesticados y utilizados vía recolección. ¿De qué otra manera se puede calificar, por ejemplo, la selva mediana subcaducifolia, “selva maya”, que es una selva domesticada “cultiva”, cincelada por los huracanes que entran a tierra desde el Caribe y, a la vez, por el sistema de la milpa de roza, tumba y quema, como forma de convivir con ella, en la cual se construye un imaginario unitario entre mito, rituales y acciones cotidianas de trabajo, para garantizar la sobrevivencia de las comunidades? Además, en la diversidad de ecosistemas, los pueblos originarios han adaptado la agrobiodiversidad mesoamericana a través del sistema agrícola de la milpa.

Las regiones de alta densidad biocultural de los pueblos originarios y las comunidades equiparables pueden contener uno o más territorios que se organizan en distintas territorialidades con sus respectivas tierras y modalidades organizativas de propiedad y posesión; o bien, respecto a los órganos de gobierno formal en agencias municipales. También observamos una alta densidad biocultural en aquellas áreas interculturales cuyo contorno no es claro, ya que varias localidades indígenas se ubican de manera dispersa alrededor de territorios indígenas más compactos (tal como lo formula el Convenio 169 de la OIT sobre los Pueblos Indígenas y Tribales), que son el núcleo duro de la llamada totalidad del hábitat. Los contornos epistemológicos geográfica o políticamente establecidos con frecuencia son poco claros, puesto que hay en las relaciones interculturales desiguales definidas por la subalternización colonial de los pueblos indígenas y campesinos, de tal manera que podemos observar algunos elementos culturales más porosos que otros que permean aspectos de las culturas locales.

Lo que sí está claro es que varios territorios indígenas forman conjuntos que podemos llamar regiones bioculturales. Un ejemplo sería el territorio biocultural de la Sierra Madre Nororiental de Puebla en colindancia con Veracruz, en donde coinciden territorios tepehuas, tutunaku, nahuas o masewal, hñāññu y téenek. Se trata de una misma región biocultural de territorios e identidades forjadas con los distintos idiomas y las respectivas redes de organización social. En ellos se hablan sus propias lenguas y tienen sus propias organizaciones culturales propias, así como redes de organización social y políticas.

La lengua es un componente identitario importante en la conformación de los territorios bioculturales. En una investigación que realicé en la sierra mazateca (Boege, 1988), observé que entre los mazatecos y los vecinos chinantecos había en común muchos elementos culturales, sistemas agrícolas, mitos de origen, cultura del maíz y estructuras de parentesco patriarcales que llevan a la patrilocalidad de las mujeres que se casan con algún joven. Los consejos de ancianos –si todavía existían– estaban compuestos por hombres. Si tienen estos elementos en común, ¿por qué entonces considerar los territorios mazatecos y chinantecos como diferentes? Al indagar más profundamente, solo 2% de las personas de una comunidad mazateca entablaban una alianza de parentesco con una persona chinanteca procedente de comunidades aledañas. Encontré que las estructuras de parentesco y las alianzas sociales dominantes están ancladas en el lenguaje y marcan por lo menos cuatro categorías de distancia social (Kirk, 1966, pp. 471 y ss.), en las cuales no figuran las relaciones con las comunidades chinantecas. Socialmente, las estructuras patrilocales y patriarcales que determinan las relaciones de parentesco propiciaron una especie de intercambio y circulación de mujeres inter e intracomunidades en un mismo municipio en donde hablan una variante del idioma mazateco. En las alianzas entre familias se construyen las lealtades primordiales (Hamza Alvi, 1976, pp. 61 y ss.), algunas organizadas por los consejos de ancianos. Cuando estos aún subsisten, se forman redes de organización social territorializadas según ciertos procesos identitarios en los que el tipo de lengua o sus variantes son un componente central (Boege, 1988). Lengua y organización social son elementos importantes para las identidades bioculturales territorializadas.

Otro ejemplo de región biocultural lo constituyen los territorios contiguos de los pueblos originarios serranos mixes, zapotecos de la sierra, chinantecos, mazatecos y nahuas que habitan en una gran parte de la Sierra de Juárez y de la Sierra de Zongolica, en Veracruz. Por lo anterior, habría que examinar cómo en una región biocultural determinada en un mismo territorio se organizan los pueblos en territorialidades desde una aproximación multiescalar: comunidades locales agrarias o agencias municipales, municipios o conjuntos de municipios. La Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) propuso, con base en una tipología de municipios, 26 regiones en donde se encuentran asentados los pueblos originarios (Serrano *et al.*, 2002). Estas regiones se conforman por 655 municipios predominantemente indígenas, 190 con presencia indígena y 1,572 municipios con población indígena dispersa que podría formar parte de comunidades agrarias. Éstas, junto con las poblaciones locales, entrarían posiblemente en la categoría de comunidades equiparables, lo que además habría que determinar caso por caso. Así también, las regiones, tal como las define Serrano *et al.* (2002), incluyen áreas en donde por lo menos hay 5,000 hogares indígenas dispersos que no forman localidades indígenas contiguas o unidades compactas de convivencia. Define a los municipios indígenas como aquellos en los que hay 40% o más de hogares indígenas. Ésta es una clasificación administrativa que no tiene fundamentos en la Constitución, puesto que las unidades territoriales del municipio o los límites entre los estados poco coinciden con las fronteras de los territorios de los pueblos indígenas, definidos por el artículo 169 de la OIT como la *totalidad del hábitat* en donde se encuentra la población indígena. La clasificación por regiones indígenas tiene el sentido de poder intervenir en los territorios indígenas con distintas políticas públicas. De este modo, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas usó el concepto de *regiones indígenas* como si fueran unidades administrativas de planeación, para sus propias actividades, sin considerar el mandato constitucional de la libre determinación y autonomía.

Las regiones de alta densidad biocultural y sus territorios representan una relación estrecha entre cultura, domesticación y diversidad biológica, organización y gestión de los bienes comunes, así como imaginarios compartidos que conforman paisajes (bio) culturales en una línea de tiempo

generalmente de larga duración. Las comunidades indígenas forman comunidades de conocimiento en un eje importante de aproximación entre naturaleza y sociedad específica. Este eje me motivó a construir el concepto de *regiones bioculturales prioritarias para la conservación y el desarrollo sustentable* (Boege, 2008). El concepto de *región* de Gilberto Giménez (1969) indica que no debe considerarse la región *a priori*, sino que se trata de un constructo fundado a partir de la interacción de diversos criterios –entre otros, los histórico culturales– con ciertos sistemas cuyas partes actúan, en mayor medida, entre sí más que en relación con sistemas externos –lo que para Rolando García (2006) serían las relaciones de contorno–.

Se trata de reconocer que los territorios y las regiones indígenas son centros intelectuales bioculturales y espacios de producción constante de formas de conocimiento, de tecnologías locales o sistemas agrícolas, como las distintas formas de milpas. La aproximación local y regional a la naturaleza permite sostener los recursos biogenéticos de manera colectiva y la agrobiodiversidad, incluida la gestión del agua y de los paisajes, como un bien común.

Decíamos que las regiones bioculturales se conforman con territorios de los pueblos originarios y de las comunidades equiparables, definidos por la OIT (Convenio 169) como la totalidad del hábitat en donde se encuentran. El Estado debe reconocer que en estos espacios se deben ejercer los derechos territoriales de autonomía y libre determinación, amparados por la Constitución y otros acuerdos, convenios y tratados internacionales, en especial, sobre derechos humanos.

Con motivo del encuentro nacional “La defensa de los territorios y del patrimonio biocultural: desafíos a la antropología”, desarrollado los días 24, 25 y 26 de septiembre del 2018, Aída Castilleja, en conferencia en el CNAN-INAH, aclaró que la organización del territorio tiene dos connotaciones. Por un lado, se trata de un espacio asignado, decidido desde el Estado, donde el orden político-administrativo es un factor en su organización y asignación. Los límites están marcados por jurisdicciones agrarias, políticas y eclesiásticas. Los territorios se relacionan con la jerarquía del Estado y sus asignaciones conllevan a una fragmentación importante. En esta fragmentación se revelan frecuentemente conflictos entre comunidades. A estos espacios

fragmentados de un mismo territorio se refiere Porto-Gonçalves (2001) como “territorialidad de un mismo territorio”. Por otro lado, la autora define también los *territorios* como espacios apropiados por múltiples relaciones más allá de las jurisdiccionales actuales. Se trata de espacios vividos que corresponderían a la idea de la totalidad del hábitat, del Convenio 169 de la OIT, entendido como algo que va más allá del concepto de *habitat* biológico.² Son espacios donde se habita, *se está y se es* como pueblo indígena en un territorio determinado. Sus límites son variables y difusos, y hasta que no haya un proceso de autodelimitación espacial por parte de tal o cual pueblo, no sabremos exactamente cómo vincular autoadscripción con territorio. Por lo menos los territorios definidos por autoadscripción expresados en el INEGI y relacionados con tierras representan el núcleo más duro, y desde ahí se pueden realizar mejores aproximaciones.

La reflexividad sobre el carácter de los territorios genera una suerte de espejo que puede desencadenar acciones para la reapropiación espacial y cultural y de gobernanza convenida –nos dice Castilleja–. Se genera un proceso de resignificación constante de al menos tres criterios identitarios: de pertenencia, de procedencia y de precedencia. Se trata de un espacio jerarquizado pero no indiferenciado, tampoco carente de conflicto. La *procedencia* se refiere al reconocimiento de lugares de donde, según las 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 de los pobladores que fundaron el pueblo actual, lo que genera un sentido de continuidad; la *pertenencia* se sustenta en los dos elementos anteriores y figura como referente de identidad. Este sentido de identidad suele activarse ante situaciones de despojo. La autora concluye que con estos elementos tenemos “un territorio como sostén de la memoria”. Cuando se genera un movimiento y se llega a conformar una estrategia con cara al futuro, tenemos claramente nuevas territorializaciones o territorialidades emergentes que movilizan la memoria biocultural.

² *Hábitat* es un término que hace referencia al lugar que presenta las condiciones apropiadas para que viva un organismo, especie o comunidad animal o vegetal. Se trata, por lo tanto, del espacio en el cual una población biológica puede residir y reproducirse, de manera tal que asegure perpetuar su presencia en el planeta.

Los territorios indígenas de alta densidad biocultural tienen en común localidades contiguas con mayoría indígena de una misma organización sociolingüística. Esta dimensión poblacional y geográfica de los territorios está expuesta en Boege (2008, pp. 49 y ss.), en lo que se expresa como “núcleos duros”, y abarca aproximadamente 28 millones de hectáreas o 14.3% del territorio terrestre nacional.

En un ensayo sobre territorios culturales, Giménez, entre varias acepciones, propone que “la cultura sería la dimensión simbólica de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas (*habitus*) y sus productos materializados en forma de instituciones y artefactos. La cultura hace existir una colectividad en la medida que constituye su memoria, contribuye a cohesionar a sus actores y permite legitimar sus acciones” (1999, pp. 25 y ss.).

Al hábitat (según el Convenio 169 de la OIT) y al *habitus* (Giménez; Bourdieu) se integra la idea de territorios de alta densidad biocultural (*biocultural heritage territories*) (Swiderska, Song, Ajay, Wekesa y Argumedo, s/f; Swiderska, 2006).

La definición de territorio como la totalidad del hábitat (Convenio 169 OIT) de los pueblos originarios es compatible con la efectuada en Boege (2008, pp. 49 y ss.), la cual se realizó a partir del concepto de *autoadscripción de sus habitantes*, consignado en el Censo de Población y Vivienda del año 2000.³ En este sentido, el criterio principal para determinar quién es indígena es la autoidentificación o autoadscripción, tal como el constituyente lo reconoció en el artículo segundo constitucional, y no únicamente el hecho de que una persona hable una lengua indígena.⁴ Esto significa que es derecho y responsabilidad de los pueblos y de las personas indígenas definir su pertenencia a estas colectividades, y no una prerrogativa del Estado.⁵ De

³ En un estudio posterior que realicé en 2010 con los nuevos datos del censo de población y autoadscripción de los hogares indígenas, el “núcleo duro” de los territorios indígenas se amplió, aunque no significativamente.

⁴ Catálogo de Lenguas Nacionales (*Diario Oficial*, 14 de enero del 2008). Se refiere a la existencia de 11 familias lingüísticas indoeuropeas, 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes pertenecientes a dichas agrupaciones.

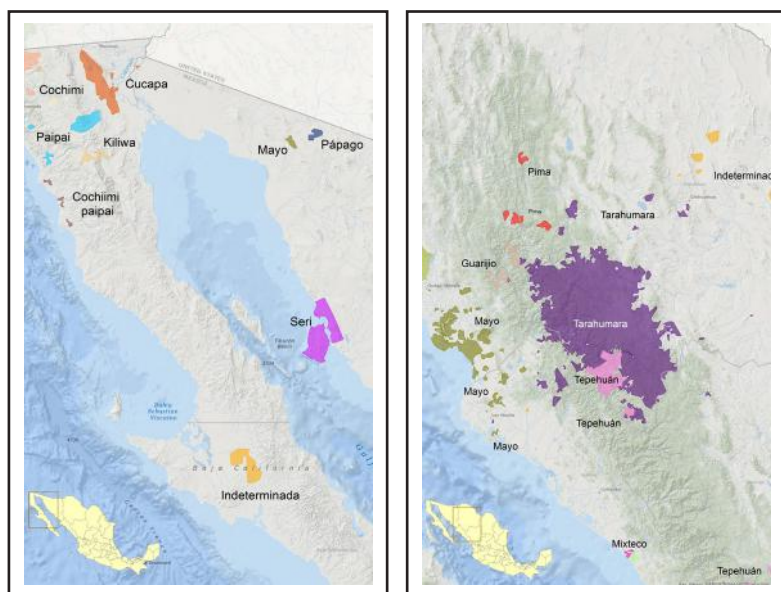
⁵ Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso de que involucren personas, comunidades y pueblos indígenas. Suprema Corte de Justicia de la Nación.

acuerdo con la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la autoadscripción, que es un elemento subjetivo, puede ser evaluada a partir de algunos criterios objetivos: a) la continuidad histórica, b) la conexión territorial y c) las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas o parte de ellas.

Para definir los territorios indígenas, la autoadscripción expresada en los censos de población 2000 y 2010 es importante; sin embargo, hay otros componentes que están inextricablemente relacionados, como la tierra y las distintas formas de tenencia, así como las diferentes formas de organización territorial, que en este trabajo llamamos territorialidades en un mismo territorio. El Convenio 169 de la OIT señala adecuadamente que no todos los indígenas que conviven en un territorio son poseedores de tierra, aunque tienen el derecho a acceder a ella para reproducir su cultura.

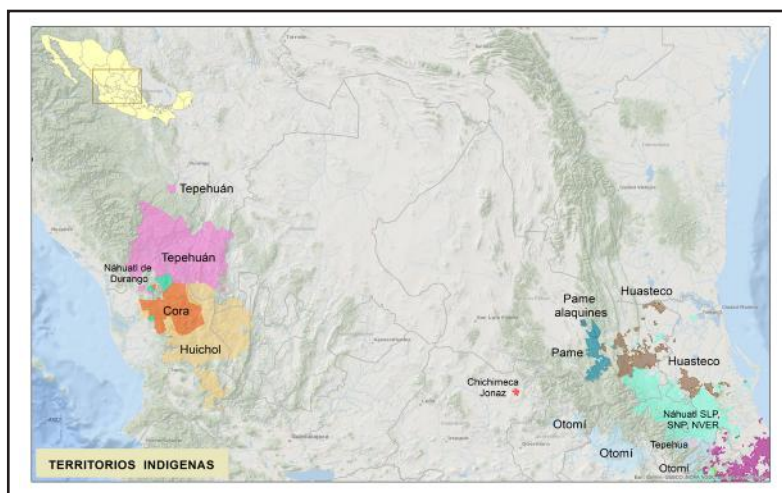
Mapa 1

Territorios indígenas del norte del país según el Censo de Población 2010



La delimitación de los territorios y de las regiones bioculturales no necesariamente es estática y tajante en sus fronteras. La Suprema Corte de Justicia de la Nación (2014), en su Protocolo de Actuación para los Impartidores de Justicia, señala que la autoadscripción es central para definir la pertenencia o no a un pueblo originario, no el Estado, ni se debe reducir al hecho de que un porcentaje determinado hable alguna lengua indígena. Por ello, para el análisis de las localidades indígenas contiguas, usé el elemento *hogares indígenas*, que integra el componente lingüístico y el componente de hogar como categoría sociológica. Los trabajos que coordinan Serrano, Embriz y Fernández (2002) sobre la población indígena definen como *hogar indígena* aquel en el que por lo menos un miembro de los cónyuges o ascendientes habla una lengua indígena, tal como lo definen las estimaciones de la población indígena para el año 2000. Es así como se relacionan dos categorías, una sociológica y otra lingüística, para definir la autoadscripción, categoría que se afina en el Censo de Población y Vivienda del año 2010, en el sentido de que la pregunta de autoadscripción era si se consideraba indígena en relación con su cultura.

Mapa 2
Territorios indígenas contemporáneos



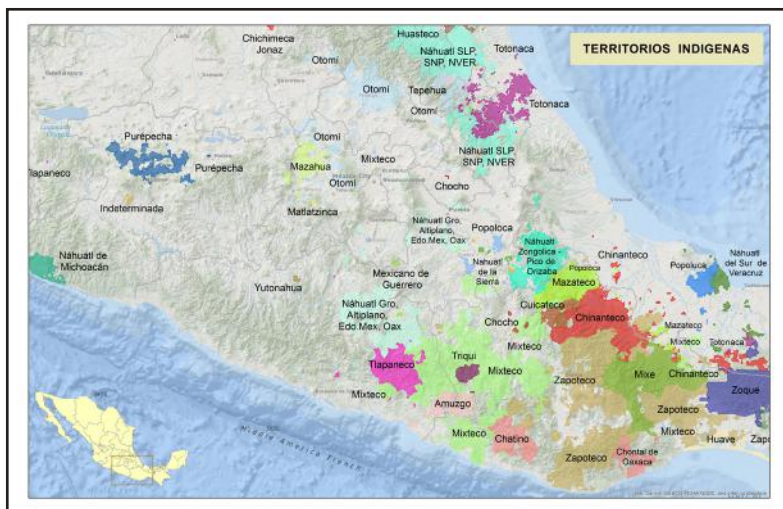
El territorio de los pueblos originarios, de conformidad con el artículo 13 del Convenio de la OIT, debe tratarse entonces como *territorio ancestral*. Para ello, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas proporciona un catálogo de asentamientos históricos (inali, 2005) que coinciden, en una inmensa mayoría, con las localidades de los territorios planteados por Boege (2008, pp. 49 y ss.). Esto no quiere decir que los migrantes indígenas a otras zonas rurales, así como los trabajadores agrícolas o de las ciudades, no tengan los mismos derechos de ser respetados en su cultura, organización o pertenencia a su territorialidad nueva. Los migrantes, según el censo de población de 2010, representan 15% de la población indígena; por ello, vale la pena insistir en el carácter rural y agrario de los territorios indígenas, sobre todo pensados como unidades domésticas de trabajo y producción de la agricultura:

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 (artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

El componente etnolingüístico es importante pero no único: la autoadscripción es un elemento subjetivo que puede ser medido a partir de criterios objetivos como: a) la continuidad histórica, b) la conexión territorial y c) las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas o parte de ellas (López, 2011, p. 60). Autoadscripción, autonomía, libre determinación y ancestralidad del territorio están íntimamente ligadas con los conceptos de *territorio*, *territorialidad* y *tierras* que consigna el bloque constitucional que se refiere a los derechos de los pueblos originarios. Sin embargo, estos derechos no pueden ser ejercidos si no se reconoce también la “territorialidad simbólica” (Barabas, 2003). “El territorio se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados a través del tiempo, y no solo los inmediatos físicos y visibles sino simbólicos” (Barabas, 2003, p. 27). En esta tesitura, la Suprema Corte de Justicia de la Nación reconoce algunos de

Mapa 3

Territorios indígenas contemporáneos centro-sur de México

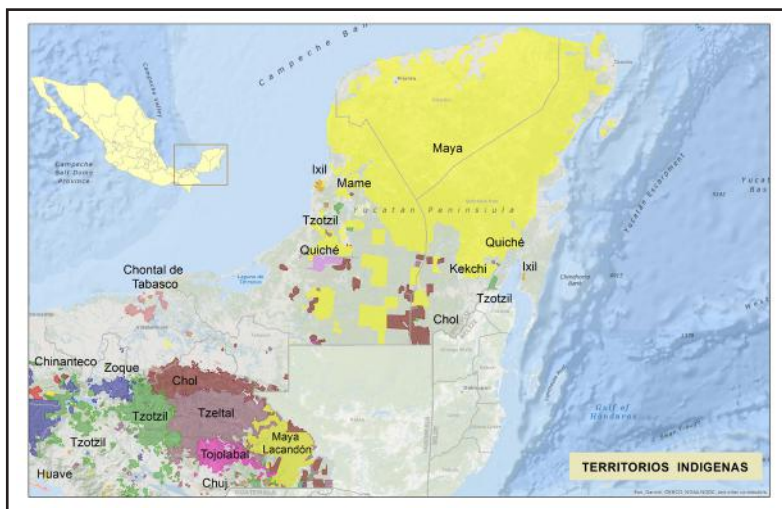


los territorios simbólicos *wirárikas* en el estado de San Luis Potosí cuando litigan contra las concesiones mineras.

Me parece pertinente que en el Protocolo de Actuación para los Impartidores de Justicia que emite la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2014) respecto a los pueblos originarios se cite el Convenio 169 de la OIT y que, a la vez, se relacionen los derechos humanos de los pueblos originarios con el derecho al territorio y a las tierras.

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo originario, y éste ha sido uno de los derechos más demandados por los pueblos [...] A partir del control de convencionalidad al que están obligados las y los jueces y del principio *pro persona* consagrado en el artículo 1º de la Constitución, en este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT, que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la importancia que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste

Mapa 4
Territorios indígenas contemporáneos sureste de México



su relación con las tierras o territorios que ocupen o usen de alguna manera, y define el concepto de territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera.

Podemos ver que esta definición va más allá del concepto de *tierra* como un bien de mercado, ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas.

2.1. TIERRAS Y TERRITORIOS DE VIDA BIOCULTURALES

Con frecuencia se confunde conceptualmente *tierras* con *territorio*, de tal manera que en la discusión y acción pública el territorio se vuelve un accionar del ámbito agrario que tiene además un fundamento en el artículo 27 constitucional. La tierra y el territorio están ligados a la identidad cultural,



Foto: Mixteca Alta. Reconstrucción indígena de suelos.
Trazo de curvas a nivel con arado egipcio. Tecnología de manufactura tradicional.

así lo dicta la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su sentencia del caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs Paraguay, al establecer que

la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores. En función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas.

El protocolo de actuación de la Suprema Corte de Justicia la Nación, arriba mencionado, dice que

para los pueblos indígenas 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, costumbre y tradiciones.

El artículo 14.1 del Convenio 169 de la OIT enfatiza que los derechos de propiedad y posesión sobre los territorios ancestrales de los pueblos indígenas deben ser reconocidos y garantizados por los Estados. En contraste con otros países del mundo, una de las características más notorias de México tiene que ver con los 105 millones de hectáreas de tierras comunales otorgadas por restitución o dotación ejidal que emitió el Estado mexicano por medio de la reforma agraria del siglo xx. De esos 105 millones de hectáreas, 70 millones son nominalmente de uso común (Robles y Concheiro, 2004). Con la reforma agraria esta tenencia por restitución o dotación de la tierra provocó la reorganización de los territorios, lo que de cierto modo coincidió con los territorios ancestrales. Igualmente, con la reforma agraria se reorganizaron formas de gobierno indígena con vinculación a las tierras comunales.

Territorio y tierra son dos categorías relacionadas que deben ser consideradas en el análisis territorial indígena (López y Espinosa, 2017, pp. 73 y ss.). En el estudio de Boege (2008, p. 163) se contabilizan alrededor de 21 millones de hectáreas indígenas organizadas alrededor de ejidos y bienes comunales, y casi 7 millones de hectáreas de tierras de propiedad privada de muy pequeña dimensión.

Para definir los territorios que cubren la “totalidad del hábitat” en donde se asientan los pueblos originarios, se procedió a asociar las tierras ejidales y comunales con la nube de localidades contiguas identificadas por autoadscripción como indígenas. Al relacionar las localidades en donde mayoritariamente habitan los indígenas, en espacios mayores como los arriba mencionados, se observa que hay “cartografías” en el imaginario indígena que se



Foto: Ante la creciente erosión y para proteger y reconstruir sus suelos, los mixtecos de la región están reconstruyendo sus paisajes bioculturales instalando curvas de nivel con las yuntas y el arado egipcio, y barreras vivas con magueyes y algunos frutales.

expresan en topónimos en clave claramente indígena. La “etn-cartografía”, entonces, es un instrumento adecuado para definir los territorios más allá de los insumos del INEGI arriba mencionados, así como para establecer las fronteras con otros territorios indígenas y no indígenas. Es decir, no solo se trata de toponimias, sino que cada uno de los sitios reconocidos por la población, tiene significados con una gran importancia simbólica.

La “cartografía indígena” por territorios determinados en las distintas regiones bioculturales está por hacerse, y para realizarla desde abajo hay varias herramientas. En primer lugar, tenemos registros de topónimos en la lengua en cuestión, aunque en muchos casos el conquistador adoptó aquellos que los conquistadores aztecas habían adoptado. El significado de las toponimias frecuentemente se consigna en los relatos míticos (Boege, 1988, pp. 103 y ss.). Son “geosímbolos” organizadores del territorio que le dan sentido a los sitios sagrados –*axis mundi*, según M. Eliade (1981, p. 23)– o *hierofonías*,⁶ cuevas,

⁶ Término acuñado por M. Eliade (1981) para designar “algo sagrado que se nos muestra”. En este sentido, una piedra, un crucifijo, un árbol o un río representan lo que vemos construido alrededor del imaginario sagrado de los espacios inmediatos.

cerros y ríos, manantiales, ciertos árboles, superficie terrestre llamada madre tierra, sitios arqueológicos, montañas, bosques, capillas coloniales, etcétera (Barabas, 2003 y 2006).

Ligada al carácter sagrado del territorio, la clasificación de los paisajes bioculturales invoca sentimientos y acercamientos espirituales según el lugar o momento en que se encuentren las personas. Dice Beaucage (2012, p. 121) que los topónimos son la huella imborrable de los ordenamientos territoriales, implícitos o explícitos, de los ecosistemas intervenidos y reorganizados, de lugares específicos, de paisajes, de cerros o de ríos.

En la clasificación y en el ordenamiento territorial, según las actividades y las reglas de acceso al bien común, los considerados productos naturales o sembrados contienen una continuidad histórica y permanencia territorial que conforman los territorios ancestrales, lo que constituye uno de los preceptos constitucionales. Esta aproximación es multiescalar, y depende de las definiciones de territorialidades en un mismo territorio según cada pueblo indígena, lo que indica la escala organizativa en la cual quisieran trabajar (Boege, 2008).

En resumen, definimos los territorios bioculturales de la siguiente manera: el *territorio* es un espacio clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena, y ha sido uno de los derechos más demandados por los pueblos. A partir del control de convencionalidad al que están obligados las y los jueces, y del principio *pro persona* consagrado en el artículo 1 de la Constitución, en este tema relevante recurrir al Convenio 169 de la OIT, que establece, en su artículo 13, que el gobierno respetará la importancia que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o territorios que ocupen o usen de alguna manera. En este mismo artículo se define el concepto de *territorio* como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. Podemos ver que esta definición de totalidad del hábitat 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. El territorio en el que viven los grupos domésticos indígenas tiene una dimensión vital y simbólica para la reproducción de la cultura.



Foto: *Saaptim* o canasta grande ritual, urdida por mujeres comcáac, con torote (*Jatropha cuneata*). Esta canasta se utiliza también como centro del ritual de iniciación de niñas después de su primera menstruación (Punta Chueca, territorio Comcáac, Sonora).

Resumiendo, el territorio como totalidad del hábitat es la expresión espacial de la identidad de los pueblos indígenas en México. Es el espacio donde históricamente han vivido y siguen viviendo los grupos con una matriz cultural con influencia mesoamericana, colonial y subalternización contemporánea que conforman la cultura. Se trata entonces de territorios con alta densidad biocultural. El territorio es el espacio vital identitario para la reproducción de la biocultura. Es el lugar en donde los grupos domésticos han aprovechado y aprovechan sus recursos naturales a la manera indígena, donde han adaptado la cultura del maíz y de la milpa mesoamericana a los distintos ecosistemas, así como los nuevos cultivos introducidos, como el café y otros. Es igualmente el espacio en donde se cultivan y custodian las plantas y los animales ancestrales, producto de la domesticación mesoamericana de la agricultura, con una profundidad temporal de por lo menos diez mil años. La identidad cultural de los pueblos indígenas hoy en día está determinada por la territorialidad vivida que moviliza en

el territorio la dimensión simbólica en todas las actividades de los grupos domésticos y colectivos. Así, cuando se siembra una milpa, se va a cazar, se entuba un manantial o se entra a una cueva de carácter sagrado, se ejercen los derechos territoriales, con ciertas reglas de acceso *sui generis*. La identidad cultural indígena se refleja en los sistemas cognitivos colectivos, en el ordenamiento espacial y en los acuerdos para su uso, con sus respectivas toponimias, en general, que se expresan en la lengua “local”. En un territorio simbólico se moviliza la espiritualidad a partir de la naturaleza, que se desenvuelve como espacio sagrado. Para los pueblos originarios la naturaleza tiene capacidad de agencia que involucra al ser humano como parte de ella. En los rituales de siembra o cosecha, por ejemplo, se establece un proceso de intercambio de dar para recibir, lleno de acciones recíprocas.

III

LOS DERECHOS CULTURALES Y LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL. EL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN EL ÁMBITO JURÍDICO NACIONAL E INTERNACIONAL

La nación, por mandato constitucional y por los tratados internacionales que México ha firmado, se rige por un Estado garantista de los derechos humanos (artículos 1 y 4) y pluricultural (artículo 2). En un texto reciente, el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA) ubica el patrimonio biocultural dentro del bloque constitucional de los derechos humanos:

El Estado pluricultural es aquel que no está comprometido exclusivamente con una única forma de ser y estar en el mundo, por el contrario, es aquel que está obligado a fomentar todas las formas de ser y estar que se encuentran en su territorio, es decir, aquel que garantiza a los diferentes grupos y etnias el efectivo control de sus elementos culturales a fin de posibilitar las condiciones necesarias para su florecimiento y el efectivo ejercicio de su derecho a la diferencia. En este tipo de Estado las autoridades deben, por un lado, garantizar a todas las personas la satisfacción de sus necesidades básicas (obligación de homogenización) y, por otro lado, garantizar el pleno respeto hacia el derecho a la diferencia (obligación de dinamización), es decir, la creación, conservación y desarrollo de los derechos de la naturaleza colectiva en razón del grupo al que se pertenezca. Los pueblos originarios y las comunidades equiparables poseen en su conjunto diversos derechos que se expresan o ejercen de manera colectiva a partir del manejo cotidiano del patrimonio biocultural, como son

los derechos a la autonomía, a la identidad cultural, al territorio, al acceso a los recursos naturales tradicionalmente manejados, al agua, al medio ambiente y a la alimentación adecuada (2017, p. 20).

En este contexto, ¿dónde se ubican exactamente los derechos indígenas al usufructo de su patrimonio biocultural y quién los administra? Para el ejercicio pleno de los derechos indígenas, es claro que la remisión a los estados de la federación es insatisfactoria, estos deben reconocer en sus constituciones a los pueblos originarios (y sus territorios), y tienen la obligación de adecuarlas para que los indígenas sean sujetos de derecho, situación que podría dar lugar a que existan distintas categorías de indígenas (Zolla y Zolla, 2004).

Prácticamente cada pueblo originario tiene que identificar cuál es su territorio y, a partir de ello, definir el patrimonio biocultural. Según sea la *totalidad de su hábitat*, la OIT, en el Convenio 169, señala que el artículo segundo de la Constitución Mexicana establece que los pueblos deben “decidir sus formas internas de convivencia y organización social económica y cultural, y poder elegir de acuerdo con sus normas procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de su gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones”.

La manera deficiente en que se ha impulsado la idea de territorio de los pueblos indígenas y de las comunidades equiparables no permite el ejercicio pleno de sus derechos. López (2015) afirma que 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), se liga con el artículo 1 de la Constitución, es decir, con los derechos humanos. La idea de los pueblos originarios sin territorio es un sinsentido, aunque la Constitución les otorgue el derecho a la libre determinación y autonomía. López Bárcenas, en el mismo texto antes citado, remite al concepto de *territorio* establecido en el Convenio 169 de la OIT:

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena, y éste ha sido uno de los derechos más demandados por los pueblos [...]. A partir del control de convencionalidad al que están obligados las

y los jueces y del principio *pro persona* consagrado en el artículo 1º de la Constitución, en este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la importancia que para las culturas y los valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o los territorios que ocupen o usen de alguna manera, y define el concepto de territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. Podemos ver que esta definición va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado, ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas [...]. 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. 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 debe ser reconocido y garantizado (SCJN, 2014).

Así lo afirma la Suprema Corte de Justicia de la Nación en su protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso de que involucren personas, comunidades y pueblos indígenas.

El territorio se relaciona inextricablemente con el patrimonio y la diversidad biocultural, y forma, junto con la lengua, parte preponderante de los procesos identitarios regionales históricamente contruidos. En consecuencia, la lucha por el reconocimiento de los territorios va en paralelo con el reconocimiento del patrimonio biocultural como bien común.

El otro tema central de la relación entre el patrimonio biocultural y el territorio está ligado con lo que se entiende como “aprovechamiento preferente” de los recursos naturales, salvo aquellos que el Estado define como de interés público prioritario, que son los recursos mineros y los hidrocarburos que pudieran encontrarse en el subsuelo. Para acceder a estos recursos del subsuelo, es imprescindible la ocupación de terceros de la superficie del territorio, lo que contraviene los derechos fundamentales de los pueblos de usufructo territorial.

La organización de la cultura como derecho humano se refiere, en gran medida, a la posibilidad de que los pueblos originarios puedan establecer sus lineamientos culturales y educativos,¹ incluidos los lingüísticos. La cultura de los pueblos discurre en espacios geolocalizados, y se organiza, en parte, alrededor de sus tierras, comunidades, territorios o regiones, determinados por la fuerte vinculación con el uso milenario de los recursos naturales, biológicos y paisajes. Íntimamente ligados a estos componentes están el control y la gestión cultural del agua, el acceso comunitario a los bosques y las selvas, a las semillas, a los sistemas alimentarios locales, así como a otros aspectos, como vestimenta, salud y conocimientos, y a los imaginarios socioambientales organizados por la cosmovisión. Por lo tanto, esa relación específica sociedad-naturaleza y los imaginarios socioambientales indígenas deben ser incorporados como derechos culturales y respetados como tales en los términos de la libre determinación, autonomía, soberanía alimentaria, y para el desarrollo y disfrute de su patrimonio biocultural como bien común (Boege, 2016).

Un tema jurídico nacional e internacional relativo al patrimonio biocultural es el de los bienes comunes. Según Añaños (2014), los atributos y principios de los bienes comunes son:

Son principios rectores de los bienes comunes los principios de eficiencia, equidad y sostenibilidad [...] están fuertemente vinculados con los principios de igualdad, libertad, responsabilidad, comunicación, sociabilidad, reciprocidad, confianza, solidaridad y cooperación [...]. Otros conceptos que los apoyan son el de transparencia, democracia interna y justicia intergeneracional, que contribuyen a la cohesión social de este régimen.

Para las comunidades indígenas, la gestión de los bienes comunes, su organización social y sus reglas locales de acceso al territorio tienen varios niveles de decisión implícitos y explícitos, y tienen que ser reconocidos por el Estados.

Como se ha dicho al principio de este trabajo, en los años noventa se introdujo en el seno de las discusiones de la ONU el concepto de *patrimonio*

¹ Dice la Constitución, en su artículo 2: "Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural [...] Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad".

biocultural, en una serie de trabajos preparatorios a una reunión relacionada con la protección, la preservación y la promoción del conocimiento tradicional de los pueblos originarios, como respuesta a los vacíos en el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) (Swiderska y Argumedo, 2006) y en la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI).

La discusión internacional sobre los conocimientos tradicionales, los recursos genéticos y la propiedad intelectual tiene su fundamento en las negociaciones del CDB sobre los derechos de propiedad intelectual *sui generis*, que posteriormente se trasladaron de manera muy lenta a las discusiones de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. Más tarde, el Protocolo de Nagoya, derivado del CDB, trató de regular el acceso por parte de terceros a los recursos biogenéticos y al conocimiento tradicional que los creó. Lo que parecía que era la defensa del patrimonio biocultural se convirtió en un mecanismo de acceso de las empresas de la globalización.

3.1. LOS RECURSOS GENÉTICOS: LAS SEMILLAS NATIVAS, PLANTAS MEDICINALES, PLANTAS NUTRACÉUTICAS PARA COSMÉTICOS Y LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES. DISCUTIENDO EL PROTOCOLO NAGOYA

Decía en la parte introductoria de este trabajo que la regulación del acceso por parte de terceros a los llamados “recursos biogenéticos” de los pueblos originarios fue planteada centralmente en el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB, 1992), lo mismo que el posicionamiento público del concepto *conocimiento tradicional*.² El segundo tema, anterior al CDB, es el Tratado Internacional de Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y Agricultura (TIRFA), de la FAO. Se trata de un sistema multilateral de acceso a 64

² Artículo 8j del CDB (1992): “Cada parte contratante, en la medida de lo posible y según proceda: Con arreglo a la legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá, los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá la aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente”.

cultivos de los recursos fitogenéticos que liga estrictamente con los recursos genéticos de la agrobiodiversidad, sin considerarlos parte de los conocimientos tradicionales, y menos como parte de un patrimonio biocultural, aunque últimamente se habla sobre los derechos de los agricultores.

Desde la COP 13, celebrada en Cancún en diciembre del 2016, se intentó armonizar el tratado de Nagoya con el TIRFA para garantizar, en un sistema multilateral, el acceso global por parte de las empresas y los centros de investigación, con fines comerciales y de investigación respectivamente, a los “recursos genéticos”³ de la biodiversidad con la agrobiodiversidad de las comunidades indígenas y no indígenas. Si estos contratos de acceso a los recursos genéticos llegaran a concretarse, la posible tendencia sería la pérdida de los derechos indígenas y campesinos, de conservar, desarrollar, intercambiar o comercializar las propias semillas y prácticas agrícolas, así como los conocimientos alrededor de la agricultura y sus paisajes.⁴ Sin embargo, el ámbito del protocolo no incluye el comercio de productos básicos ni de materias primas utilizadas en el sector de productos botánicos, el comercio local o el uso de subsistencia. El tema específico es la pregunta sobre la definición de la materia prima, el comercio local (que puede incluir el primer eslabón de una cadena comercial que llega hasta las grandes empresas). El otro tema es que la utilización de los “recursos genéticos” y conocimientos tradicionales obtenga el consentimiento fundamentado previo de quienes poseen esos conocimientos, y que se establezcan condiciones mutuamente acordadas. ¿Quién es el sujeto de la parte indígena o campesina para acordar, si se trata de bienes comunes utilizados por grupos indígenas específicos en regiones completas?

Según mi criterio, las situaciones desiguales, las cadenas de intermediarios, ponen a los indígenas, aun con regulación, en la parte más desfavorable

³ El concepto de recursos genéticos, que se relaciona con las prácticas y conocimientos tradicionales de su uso, es definido para que la ciencia tenga el acceso a ellos, a la larga tradición de las culturas no capitalistas y pueda manipularlos para fines de investigación, generación de nuevos productos y comercialización, si ese es el caso.

⁴ Tenemos los programas agrícolas de “modernización del campo”, como MASAGRO (CIMMYT-SAGARPA) (véase CEMDA 2016), que pone en manos de este organismo internacional la investigación y promoción de semillas mejoradas y que en su programa inicial pretende, para el año 2020, haber sustituido las semillas nativas de los campesinos e indígenas en un millón de hectáreas.

de los supuestos beneficios. En primer lugar, en la medicina herbolaria o botánica, las comunidades han probado por siglos esos productos y las maneras de utilizarlos. Por lo tanto, sus conocimientos son inconmensurables en la valoración y utilización comercial.

Habría que preguntarnos además si no significa un atentado en contra la diversidad y el patrimonio biocultural, cuando un producto comercial homogeniza su uso y desplaza sus variedades y usos locales –por ejemplo, el aguacate Hass frente a los aguacates llamados criollos–.

Otro tema es cómo los nuevos tratados de libre comercio no responden a las necesidades de los países de alta densidad biocultural, al obligar a adscribirse al Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV 91)⁵ y dejar la UPOV 78 con todas las implicaciones que representan las patentes de genes, partes del cuerpo, medicamentos naturales y cuando se comercializan las semillas y cultivares de los sistemas alimentarios o tradicionales, que aparentemente ya obtuvieron el “consentimiento” de comunidades indígenas. Las distintas versiones del convenio tienen distintas formas de interpretar el derecho de obtentor (equivalente a patentes). En el caso de la UPOV 91, se le quita al agricultor el derecho de conservar parte de su cosecha y derivar, del germoplasma que sembró en el ciclo anterior, semillas para volver a sembrar en la siguiente temporada.

El comercio internacional ha aumentado dramáticamente los casos de biopiratería de los recursos biogenéticos tradicionales de la agrobiodiversidad, de los recursos genéticos de bosques y de las selvas que forman parte de la cultura, farmacopea de productos de los pueblos originarios, así como de productos para cosméticos y de uso nutracéutico que parten de los conocimientos indígenas de la flora y fauna.

¿Hay alguna manera de que los pueblos originarios protejan legalmente su patrimonio biocultural y sus conocimientos tradicionales en ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales?

En conclusión, las leyes nacionales e internacionales son insuficientes para proteger los derechos que implican el “conocimiento tradicional” y la

⁵ Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV 78 y 91). Información disponible en https://www.google.com.mx/?gfe_rd=cr&ei=5n-fV5laksPyB9j9gpAP#q=Upov.

diversidad genética como bien común. En este tema, Posey participó en la discusión original del CDB, en donde se posicionó una categoría adicional para los derechos de propiedad intelectual, esto es, la propiedad intelectual *sui generis* como derecho al bien común indígena no privatizable. Ésta abarca por supuesto las innovaciones tecnológicas e intelectuales que se realizan en el ámbito de las comunidades.

Desde que la mayoría de los países (salvo Estados Unidos de América) reconocieron el CDB, se dio una explosión de trabajos para reivindicar la importancia de los conocimientos tradicionales y de los derechos de los pueblos originarios sobre su biodiversidad. Pero más allá del reconocimiento jurídico de la importancia de los pueblos originarios para la conservación de la biodiversidad de sus paisajes, así como de los ecosistemas, la música de fondo fue y es el acceso de terceros a sus recursos biológicos globales –los llamados recursos genéticos–, para fines de comercializarlos por empresas globales.

Los acuerdos sobre el acceso a la biodiversidad y agrobiodiversidad indígena comienzan a ser tutelados por el Convenio de Diversidad Biológica y sus distintas ramificaciones, como el Protocolo de Nagoya y el Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología, frecuentemente sin legislaciones locales para su protección.

Los recursos biogenéticos de la agrobiodiversidad mundial se encuentran depositados *ex situ* en las grandes colecciones de libre acceso, así como en los jardines botánicos. A nivel mundial, hay 15 grandes centros de conservación *ex situ* organizados por un consorcio multilateral de investigación: el CIGIAR (por las siglas de Grupo Consultivo para la Investigación Agrícola Internacional); todos están auspiciados por gobiernos locales, grandes bancos, el gobierno norteamericano, fundaciones, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, por sus siglas en inglés) y la fundación Syngenta. Uno de estos centros se desarrolla en México, el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo en México (CIMMYT),⁶

⁶ En un folleto repartido en la cop 13, en donde se discutió el Protocolo de Nagoya, el CIMMYT, con sede en México, presume ser la cuna de la innovación agrícola mundial. Esto representa una bofetada colonial a la enorme experiencia de la verdadera cuna de la diversidad mundial del maíz de los indígenas y campesinos. La milpa no existe en su vocabulario. Tampoco considera que sus

y tiene colectas de maíces indígenas de casi todo el país, así como de gran parte de América Latina.

Una de las ventajas de tener todas estas colecciones en un sistema internacional *ex situ* de bancos genéticos y sus redes, asociadas con acuerdos multilaterales de acceso, es que los centros de investigación, públicos y privados (no los indígenas y campesinos que principalmente produjeron el germoplasma), tienen a la mano y a nivel global una enorme cantidad de materiales para derivar de ahí nuevas variedades con tales o cuales características u obtener los derechos de obtentores que equivalen a patentes. Sin embargo, estas semillas no tienen rostro, ni de las productoras ni de los productores que las produjeron; tampoco se sabe cómo fueron seleccionadas en la línea del tiempo ni en qué preferencias bioculturales se generaron. Son semillas depositadas en estos bancos genéticos con una vigencia limitada, y no están sometidas al estrés ambiental anual necesario para generar procesos adaptativos a situaciones microambientales cambiantes, incluidos los que genera el cambio climático.

La diferencia de los bancos de semillas *ex situ* recogidos por Vavilov con materiales de los centros de origen de todo el mundo es el destino del germoplasma colectado: fue para apuntalar la agricultura y el sistema alimentario soviético. Si bien los bancos de germoplasma internacionales dan libre acceso a los centros de investigación públicos y privados, hay una derivación de los materiales genéticos hacia nuevas combinaciones que reclaman posteriormente los derechos de obtentor para poder comercializarlos y hacer los grandes negocios con las semillas producidas afuera de las unidades de producción de los indígenas y campesinos. En México hay un paso más: las políticas públicas de la SAGARPA y, ahora, la SADER apuntan a la sustitución de semillas nativas por las industriales, aunque la Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas de Variedades de Semillas, que dice que para comercializar cualquier semilla nacional o extranjera debe tener el registro del Sistema Nacional. Aun las semillas “básicas”,

principales materiales genéticos provienen de los acervos campesinos e indígenas de México y demás países de América, y muy de manera secundaria, de los maíces mejorados en los centros de investigación.

las que incluyen las de uso común y las derivadas por usos y costumbres indígenas, valen igualmente la prohibición de sembrar, comercializar o regalar las que no estén registradas en el Servicio Nacional de Certificación de Semillas (SNICS). Es probable que las políticas públicas atenten en contra del patrimonio biocultural en el momento que se interrumpe la experiencia milenaria de los agricultores para producir su propia semilla, escogerla, adaptarla, resguardarla, sembrarla e intercambiarla en las condiciones ambientales y sociales específicas. Se crea así una nueva dependencia comercial hacia los productores de semillas, principalmente las del oligopolio semillero, relacionado, por lo general, con la producción y la comercialización de agroquímicos. Una estrategia fundamental del oligopolio es relacionar la semilla que venden con el derecho de obtentor en el sistema de derechos de propiedad intelectual nacional e internacional. Con esta sustitución de semillas criollas por industriales, se pierde además una de las características centrales de la construcción del acervo de semillas nativas, que es el libre intercambio del germoplasma, lo que las hace genéticamente viables durante el devenir de los siglos. Este es un tema importante de pérdida de la soberanía nacional sobre el sistema alimentario (Hernández X. y Zárate, 1991). La megadiversidad biológica, la diversidad cultural y la domesticación de las especies para el sistema alimentario, derivadas de los pueblos indígenas, constituyen un tesoro que México no debe perder.

El uso de herbolaria con fines medicinales o alimenticios de tradición indígena, ligado a la cosmovisión, va a la par con la megadiversidad de México. Sin embargo, la simple idea de plantear la herbolaria como “recursos genéticos” aísla de su contexto inmediato a las plantas y a las semillas, y las convierte en ADN o –a ciertas partes de sus organismos–mercancía. La distribución de los pueblos originarios en los distintos ecosistemas y el intercambio de herbolaria en los mercados locales y nacionales hacen que 80% de la población mexicana utilice algunas de un caudal de 3,500 a 4,000 plantas para uso medicinal (CONABIO, 1998, p. 127).

Lo característico de México es que 15% de todas las plantas vasculares superiores se identifican como medicinales debido al enorme conocimiento y uso indígena y campesino, y al uso popular en general. Véase, por ejemplo, el *Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*, incluido en



Foto: Mazorcas del fondo regional de maíz nativo de la comunidad Vicente Guerrero, Tlaxcala.

la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana.⁷ El 90% de las plantas medicinales que se usan en México son especies silvestres; de ellas, alrededor de la mitad proviene de las selvas bajas caducifolias (Challenger, 1998, p. 413).

No hay políticas públicas eficaces para reconocer e integrar la custodia *in situ* de los indígenas y campesinos en este aspecto del patrimonio biocultural en un país de origen y diversificación como es México. Tampoco hay un reconocimiento legal de custodia de la riqueza incommensurable de México, que significa el patrimonio biocultural de los pueblos originarios y campesinos.

Las semillas nativas deben considerarse como bien común de la humanidad y no someterse a una legislación cada vez más estricta sobre los derechos de propiedad intelectual o de obtentor de los privados, la cual se

⁷ Disponible en http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/intro_atlas.html

presta de una manera manifiesta a la biopiratería y a la monopolización, que finalmente van en contra de los pequeños productores (Shiva, 1998).

Desde el reconocimiento legal de los recursos genéticos que componen el patrimonio biocultural, es imprescindible que México no firme convenio alguno, internacional o nacional, que lesione el libre intercambio de semillas de los productores ni criminalice a quien lo haga. Las semillas nativas del patrimonio biocultural indígena y campesino deben regirse bajo las cláusulas de *propiedad intelectual sui generis*.

Este último concepto nos lleva a otro universo de problemas de apropiación de la megadiversidad biológica por terceros no relacionados directamente con las especies predominantes del sistema alimentario mundial. Me refiero a las discusiones paralelas que se generaron en la Convención sobre la Diversidad Biológica (CDB, 1992), donde los pueblos originarios, junto con organismos no gubernamentales y sociales, pusieron en la mesa de negociaciones la importancia del *conocimiento tradicional de los pueblos originarios y de las comunidades locales* y sus derechos de propiedad intelectual *sui generis*, así como el reconocimiento de los territorios en los que se desarrolla su cultura. Era evidente el triunfo momentáneo de la sociedad civil, en alianza con los movimientos indígenas, sobre los elementos más restrictivos de un conservacionismo a ultranza, es decir, reservas y parques biológicos sin humanos, y del acceso ilimitado de los recursos genéticos por parte de terceros.

Después de 35 años de existencia del Convenio de Diversidad Biológica, que comenzó con el reconocimiento de los *conocimientos tradicionales* y de la biodiversidad, y la llamada *repartición equitativa y justa de los beneficios* que emanan de las relaciones contractuales entre productores o comunidades con las empresas (u otros) sobre los recursos genéticos, el Protocolo de Nagoya introdujo los procedimientos de control y acceso a los recursos genéticos. En este documento se conmina a los gobiernos para que impulsen legislaciones nacionales congruentes con sus principios, para proceder a la “repartición justa y equitativa” de beneficios que emanen de su uso por parte de terceros. En estos contratos de acceso se introducen también cláusulas para mantener las condiciones de producción sustentable de los productos que se van a utilizar.

El IIED arriba mencionado y otras instituciones internacionales, como la GIZ alemana, han promovido protocolos bioculturales comunitarios como un procedimiento que tiene como misión que las comunidades indígenas y rurales tengan una base para la negociación del Protocolo de Nagoya. Se promueven ejercicios participativos en las comunidades, tales como plataformas de negociación para el beneficio común con las empresas, centros de investigación y otros actores terceros, para aterrizar el Protocolo de Nagoya (protocolos comunitarios bioculturales).⁸

Los amplios conocimientos indígenas emanados de la agricultura tradicional, así como de los ecosistemas, del clima o de la botánica en general, de las tradiciones culinarias, artesanales y artísticas, han sido objeto de estudios sistemáticos y de apropiación por parte de terceros.

Para México, las discusiones sobre el acceso a los recursos biogénéticos son especialmente sensibles. La SEMARNAT ha abierto una oficina con vínculos internacionales en donde se publican protocolos bioculturales comunitarios para comunicar a las empresas interesadas en los recursos genéticos de la diversidad biológica y agrobiodiversidad de los pueblos, que podrían tener acuerdos con las comunidades y negociar la repartición equitativa de los beneficios, con la finalidad de adquirir estos productos para la investigación y la comercialización.⁹

Es la “forma civilizada” en que el norte global se apropia de los recursos genéticos, del conocimiento tradicional experimentado por cientos de generaciones en un país de origen y diversificación de la agricultura, con una cultura culinaria extraordinaria y con paisajes bioculturales importantes. El concepto de *conocimientos tradicionales* ligados a la biodiversidad y su uso –y con el de patrimonio biocultural– ha sido posicionado en el derecho internacional en el artículo 8j, antes citado, del CDB y en las sucesivas Conferencias de Partes (COP), así como en el Protocolo de Nagoya sobre “la repartición equitativa de los beneficios” entre empresas, centros de investigación públicos o privados y las comunidades, en el acceso y en el uso

⁸ Información disponible en <http://www.community-protocols.org/toolkit>.

⁹ Información disponible en <https://absch.cbd.int/database/communityProtocol/E7B8512B-42F2-0D94-8C84-AB6834B1DC95>.

de los recursos genéticos culturalmente desarrollados. El tema no es menor, porque los enormes negocios de semillas y de recursos biológicos en la industria farmacéutica de cosméticos y nutracéuticos nacen del conocimiento tradicional. En este sentido, resultan preocupantes el enfoque mercantil del Protocolo de Nagoya y las nuevas formas de apropiación mundial de la diversidad biológica y de los conocimientos tradicionales milenarios sobre los recursos biológicos. Esto es especialmente sensible en países como México, que no solo es megadiverso, sino también centro de origen, domesticación y diversificación genética constante, gracias a los herederos y actores actuales de este proceso civilizatorio.

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

El supuesto de que se puedan compartir de manera equitativa los beneficios para su aprovechamiento entre las comunidades y las empresas o centros de investigación públicos o privados resulta irreal, puesto que la

definición del *sujeto indígena* “*beneficiario*” no está claro y es difuso, así como la definición del mismo concepto de *comunidad*. Además, se establece una relación jurídica entre sujetos que no están en condiciones de igualdad socioeconómica. Es decir, hay una igualdad formal ante la ley, pero en la práctica estamos ante sujetos sociales en condiciones desiguales y diferentes para realizar una negociación. La lógica indígena no necesariamente contempla la comercialización de sus conocimientos tradicionales o de su patrimonio biocultural. Por otra parte, los conceptos de *comercialización* y *beneficios* tampoco provienen de los valores y éticas indígenas. En ese mismo tenor, ¿quién media, tutela o arbitra esta relación?

En derecho internacional y nacional hay una constante confusión u homologación del concepto de *pueblos indígenas* con *comunidades indígenas*, y de estas últimas como comunidades agrarias u organizativas con autoridades localmente asentadas. Y una vez más surgen preguntas: ¿qué es la comunidad indígena para efectos de construcción de una política culturalmente adecuada?, ¿una comunidad se compone de los integrantes de las comunidades agrarias y de los municipios mayoritariamente indígenas? En este sentido, Francisco López Bárcenas (2011) nos precisa que hay contradicciones serias en las distintas formulaciones establecidas por el derecho internacional, los convenios y la jurisprudencia en relación con los recursos biológicos y genéticos, así como con el conocimiento tradicional. Por ejemplo, la definición de *comunidades indígenas* en el Convenio de Diversidad Biológica (1992) puede interpretarse como comunidades agrarias, y deja de lado los territorios, que sí integran explícitamente el Convenio 169 de la OIT.

Según la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2005), que se refiere a la “protección y promoción de las expresiones culturales”, la diversidad cultural es patrimonio humano y debe ser reconocida y promovida a beneficio de las generaciones actuales y futuras. La diversidad cultural es necesaria para la supervivencia de la humanidad, así como la biodiversidad es necesaria para la supervivencia de la naturaleza. El “conocimiento tradicional” como concepto se refiere genéricamente a los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a partir de la experiencia adquirida a través de los siglos y adaptado a la cultura y al entorno locales, el

conocimiento tradicional adquiere la forma de historias, canciones, folclore, refranes, valores culturales, rituales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas (en los agroecosistemas y en la espiritualidad que acompaña estos procesos). Su naturaleza es práctica, en especial en los campos de la agricultura, la pesca, la salud, la horticultura y la silvicultura.¹⁰

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

3.2. EL DERECHO A LA CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA, ASÍ COMO EL CONSENTIMIENTO RESPECTO A LOS PROYECTOS PRIVADOS Y ESTATALES EN TERRITORIOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y LAS COMUNIDADES EQUIPARABLES

Uno de los acuerdos internacionales del Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos originarios es el derecho a la consulta y consentimiento previo, libre e informado de buena fe sobre los proyectos de toda índole cuando se afecte, entre otros, su existencia como pueblo indígena y comunidad equiparable en un territorio determinado. De entrada, hay que aclarar la diferencia entre *consulta* y *consentimiento*.

¿Quiénes son exactamente a los que se debería consultar y qué valor (vinculante o no) tienen las consultas para que se ejecuten o no las voluntades de los pueblos originarios y las comunidades equiparables? ¿Quién decide realmente el carácter de la consulta? ¿Se incluye el consentimiento a las consultas con carácter de vinculante y el derecho *a decir no* cuando cualquier megaproyecto afecte la existencia misma del pueblo indígena? ¿Son las comunidades las unidades agrarias o las que define la organización política de los municipios, por ejemplo, las agencias o cabeceras municipales? ¿O son grupos interrelacionados por lengua y cultura local o regional en los territorios y, por ello, conforman una comunidad?

¹⁰ Véase: unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf.

Éstas son algunas de las preguntas que expresan la ambigüedad política que se manifiesta, por ejemplo, en los marcos de intervención de las instituciones cuando éstas se preguntan a quién y cómo deben consultar para el llamado consentimiento previo, libre, informado y de buena fe respecto a los megaproyectos en sus territorios. Las experiencias de consulta nos indican que el Estado y las empresas han intentado reducir la apropiación de los territorios de los pueblos originarios a los dueños de las “tierras” que expresan un tipo de propiedad o de los lugares que estrictamente les interesa ocupar. Así, las empresas o el Estado prefieren negociar con propietarios individuales o individualizados y no con el conjunto de la población indígena que se verá afectada de manera inmediata o mediata en su *ser y estar*. Por ejemplo, para imponer la siembra comercial de soya transgénica en el estado de Campeche, una de las tácticas de la empresa transnacional, los agricultores menonitas protransgénicos y CIBIOGEM –Organismo Intersecretarial para la Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados–, en su gestión 2012-2018, fue presionar para que se redujera el universo de la consulta a las seis comunidades indígenas en donde se pretende sembrar este cultivo.

La Suprema Corte, en su sentencia al respecto, hace la diferencia entre el “interés legítimo” de los pueblos originarios y el “interés jurídico” (¿de la empresa?), para que se realice la consulta (mas no un consentimiento vinculante) solo a los socios de las comunidades agrarias (pequeños propietarios, ejidatarios y comuneros), en donde se propone sembrar la soya transgénica. ¿Dónde quedan los demás afectados que viven en un territorio indígena pero que no son propietarios de la tierra (mujeres, hombres, ancianos y niños)? Aun si las comunidades estuviesen de acuerdo, no se pregunta sobre los daños al patrimonio biocultural, incluidos los derechos humanos a un ambiente sano y culturalmente adecuado, que ocasionarían las siembras industriales de soya transgénica a nivel regional o suprarregional.

El carácter del pueblo maya y sus derechos humanos e intereses legítimos en sus territorios son soslayados colonialmente por un Estado que en la práctica *no acepta la libre determinación y autonomía* consagradas en la primera parte del artículo segundo constitucional. ¿No deberían autoconsultarse los pueblos indígenas sobre los temas que les afectan como un

acto de libre determinación y autonomía? ¿Por qué son los organismos del Estado los que organizan la consulta si en la mayoría de los casos hay conflicto de interés entre las instituciones públicas, las empresas privadas y los pueblos indígenas? La siembra de soya transgénica u otro cultivo significa una transformación cultural radical en los territorios y paisajes bioculturales de convivencia con la selva, así como en el modo de vida de los mayas, tanto a nivel local como regional. Es obvio que se tiene que realizar un acto de libre determinación y autoconsulta para decidir si un proyecto de tal envergadura afecta la totalidad del hábitat.

En realidad, la cuestión de la consulta y del consentimiento previo, con todo y sus protocolos, está siendo ejecutada discrecionalmente desde los distintos aparatos de Estado y, en última instancia, coordinada por la Secretaría de Gobernación. En los casos conocidos de consulta, la mayoría se manejan a favor de los grandes intereses de las transnacionales para empujar las “reformas” estructurales, tal como lo exigía en el 2013 el subsecretario de Gobernación Luis Miranda durante el régimen del presidente de Peña Nieto.

IV

EL PATRIMONIO BIOCULTURAL ES UN TEMA DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA DEL SUR

A través del concepto de diversidad y patrimonio biocultural podemos explorar la organización de comunidades negentrópicas; ver cómo los pueblos de la tierra han verificado, construido tal verdad *como posibilidad de ser* (Leff, 2014, p. 341).

La ecología política del Tercer Mundo no se detiene en el estudio y en el análisis de los procesos y de los conflictos socio-ambientales, o en la sociología de los movimientos de resistencia. Tiene un compromiso teórico-histórico-político con la construcción de un futuro sustentable y de otros mundos posibles. La ecología política adquiere así un *propósito estratégico y prospectivo*. En este sentido, la ecología política deja de ser tan solo una nueva disciplina, un nuevo dominio epistémico interdisciplinario. La transición hacia la sustentabilidad se comprende como un proceso de deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y de construcción de una racionalidad ambiental que integra la diversidad cultural con la diversidad evolutiva de la vida y la complejidad ambiental del mundo. La ecología política es el campo donde se despliega un diálogo de saberes –entendido como el encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes–, la confrontación y alianzas entre modos diversos de ser-en-el-mundo, en el reencuentro de la naturaleza y la cultura en la inmanencia de la vida (Leff, 2000 y 2004).

La ecología política del sur se construye en un entramado discursivo de vasos comunicantes entre diferentes modos de *ser y estar -en-el-mundo* –entre los esquemas teóricos de comprensión, imaginarios sociales y modos de vida– de los actores sociales. Es el encuentro entre ontologías y racionalidades, entre modos de reconstrucción de mundos de vida y modos de apropiación de la naturaleza; es la reinención de las identidades

y de los modos de *re-existencia* de los pueblos con la revivificación de la naturaleza. En esta perspectiva, el campo de la ecología política se desplaza hacia las indagatorias de la *ontología política* (Blaser, 2009; Escobar, 2013, en Leff, 2017).

Para la defensa de la diversidad y del bien común, la ecología política explora las relaciones de poder entre la sociedad y la naturaleza, incrustadas en los intereses sociales, las instituciones, los conocimientos y los imaginarios que tejen los otros *mundos y territorios de vida*. Se trata del reconocimiento de la diferencia y la diversidad “para remover los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogenizante, jerárquica, despilfarradora y excluyente (inciso 8 del Manifiesto por la Vida, 2002).

¿Cómo acercarse, en este marco, a las sociedades indígenas y campesinas del siglo XXI, subalternizadas en su cultura y prácticas con la naturaleza por una globalización con un fuerte ingrediente colonial? ¿Cómo se manifiesta este elemento central en los movimientos socioambientales del norte y del sur global?

Más que el “noble salvaje” o una posición esencialista que busca reivindicar o reedificar el pasado, se trata de entender, desde la ecología política (o desde las ontologías políticas (Escobar, 2016), la memoria biocultural y las diversas éticas y experiencias adaptativas que despliegan las sociedades humanas actuales en relación con el medio ambiente, por ejemplo, el respeto a su aprendizaje y desarrollo de la innovación intergeneracional, la transmisión y vitalidad de sus valores, instituciones, conocimientos lenguas y prácticas relevantes. Se trata de explorar las posibilidades de que el mundo pueda ser habitado de otras maneras diferentes a lo que propone el capital en su fase omnívora de la globalización.

El patrimonio biocultural en México, según Toledo y Barrera Bassols (2013), es devastado por el dislocamiento de los procesos de domesticación de las especies vigentes, que son sustituidas por tecnologías y semillas industriales, principalmente bajo control transnacional. Para ello, se generan nuevas territorialidades agroindustriales, por ejemplo, en los distritos de riego en territorios yaquis y mayos (Luque, 2018; López *et al.*, 2018). La devastación de paisajes bioculturales contribuye a la degradación de la

diversidad biológica y biocultural, y promueve en la práctica la destrucción colonial de saberes y conocimientos de la naturaleza. Se sustituyen instituciones locales por aparatos del Estado y de hegemonía, a través de la escuela, partidos políticos, misiones religiosas, sistemas agrícolas milenarios como la milpa, destrucción de sistemas agroforestales tradicionales y sistemas agrícolas sobresalientes, como el de las chinampas, sustitución de artesanías, vestimenta tradicional. Tenemos igualmente el desplazamiento lingüístico y poblacional, migraciones forzadas, la destrucción de conocimiento por la brecha intergeneracional.

4.1. “SOLO VINIERON Y NO PREGUNTARON”. LA DISPUTA POR LOS TERRITORIOS Y EL PATRIMONIO BIOCULTURAL: LOS DISTINTOS COLONIALISMOS, EL EXTRACTIVISMO CONTEMPORÁNEO Y OTRAS ASECHANZAS



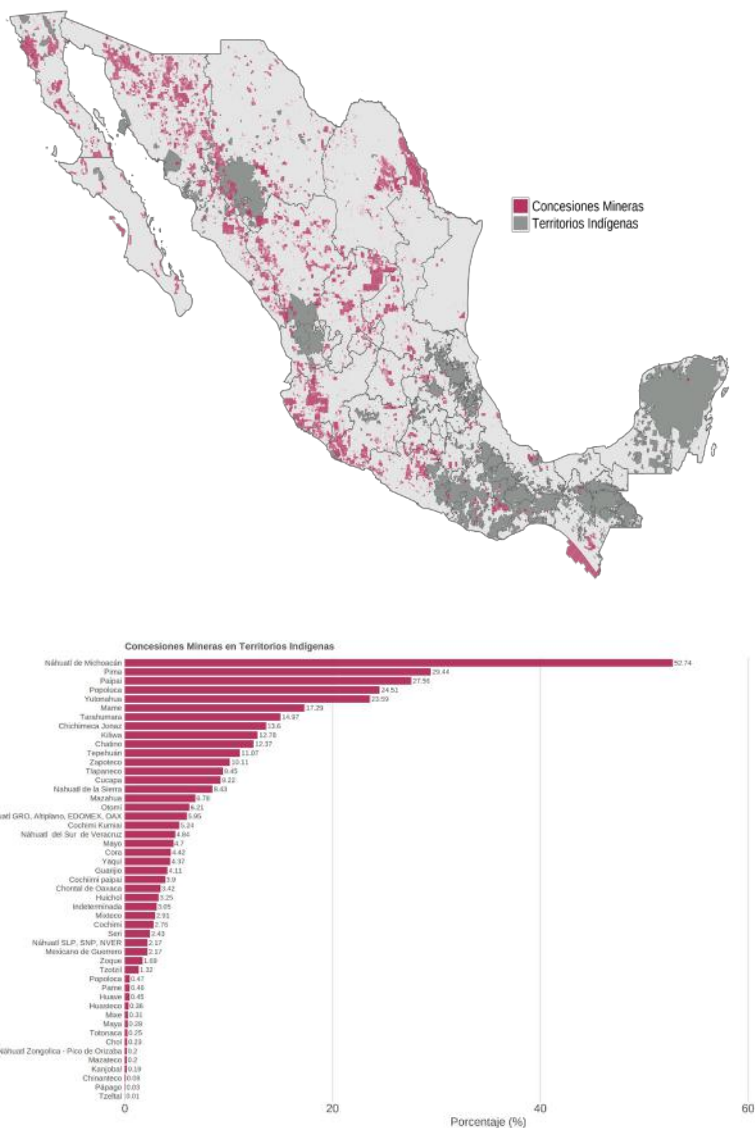
Foto: “Solo vinieron y no preguntaron”.
Indígenas nahuas de Guerrero observando la “ocupación temporal” minera en Carrizalillo por parte de la transnacional Goldcorp en sus territorios.

La imagen tiene un profundo significado. Los indígenas, hombres y mujeres, observan la devastación de su territorio, de su historia, de su existencia. Ellas y ellos no saben más de lo que fue su territorio biocultural. Sin embargo, la minería a cielo abierto es solo una parte de la devastación. Se trata de expropiación o despojo o acumulación por la desposesión más generalizada, según el geógrafo inglés Harvey (2005, pp. 99 y ss.). Estos arrebatos implican relaciones coloniales violentas hacia las culturas indígenas y campesinas; a la par que destruyen el patrimonio biocultural, también se destruyen la biodiversidad, la agrobiodiversidad y los paisajes bioculturales, y se propician mecanismos de desarticulación de los tejidos sociales locales. Se trata de políticas públicas y leyes que no respetan los artículos 1, 2 y 4, que se refieren a los derechos humanos, en este caso, de los pueblos indígenas.

En el caso de la minería industrial, se trata de una fuerte estocada colonial en contra de los pueblos originarios y su sobrevivencia en el siglo XXI. Por ejemplo, en términos de extensión en hectáreas, los territorios indígenas más golpeados por las concesiones mineras son los rarámuri, en la Sierra Tarahumara; los zapotecos (principalmente de los valles centrales de Oaxaca), los chatinos, mixtecos, coras y tepehuanes. Juntos suman más de un millón de hectáreas. Son territorios donde los indígenas pierden el control cultural de su hábitat. Esta superficie representa la mitad de todas las concesiones mineras en territorios indígenas (Boege, 2013, pp. 18 y ss.).

Los megaproyectos de la globalización destruyen los paisajes vívidos, rompen modos de vida y transgreden el control cultural sobre el territorio. Se trata de ocupaciones territoriales físicas, sociales, políticas y reorganizaciones administrativas de gran envergadura de cualquier territorio, tanto en el espacio como en el tiempo. Los daños son directos, se expresan en expulsión de la población local, enfermedades, acaparamiento y contaminación de agua, rupturas culturales, de integridad ecosistémica y destrucción de los paisajes bioculturales. López Bárcenas (2018) afirma que 75% de los conflictos socioambientales obedecen a la mercantilización del agua, el viento, los minerales y la biodiversidad, con fines extractivos. Cita igualmente al New York Times: en la década pasada se registraron 125 crímenes

Mapa 5
Territorios de los pueblos indígenas y concesiones mineras



contra defensores del ambiente, de los cuales 82 eran indígenas, es decir, dos de cada tres casos.¹

Además de los despojos por parte de las industrias extractivas de gran calado, otras amenazas de carácter colonial se ciernen sobre el patrimonio biocultural indígena y campesino, tales como las represas programadas en sus ríos. Las concesiones de los distintos acuíferos son una forma de privatización de las grandes empresas y significan la expropiación del uso del agua como bien común. El negocio irrumpe en el control histórico de las fuentes de agua por parte de las comunidades indígenas y campesinas, para acaparar el vital líquido por medio de concesiones para la minería, por ejemplo. Es decir, en cada gramo de oro obtenido por la minería industrial se están exportando millones de litros de agua, invisibles en el producto final. Igualmente, la agricultura industrial en México irrumpe en los sistemas agrícolas históricos y milenarios de los indígenas y campesinos. Las grandes compañías oligopólicas, junto con sectores del Estado mexicano y activistas tecnocientíficos, presionan para imponer en el país semillas genéticamente modificadas (OGM), como uno de los pilares de la llamada modernización del campo mexicano. A pesar de la moratoria temporal para la siembra comercial del maíz genéticamente modificado, ya hay contaminación génica en los maíces locales y nativos (INECC, 2014), principalmente por la importación masiva de maíz amarillo (GM). Igualmente, los algodones nativos y silvestres se están contaminado por las quimeras, principalmente las producidas por el oligopolio agroquímico que controla las semillas (Wegier, 2012).

La gestión de la biodiversidad en áreas naturales protegidas por parte del Estado se enfrenta, con frecuencia, con las comunidades campesinas e indígenas cuando se tutelan en sus territorios procedimientos de conservación, planes de manejo o programas de desarrollo de diferentes instituciones sin participación o consulta alguna. Aquí no se pone en duda la necesidad de un sistema nacional de Áreas Naturales Protegidas, sin embargo, no se pueden excluir las comunidades locales que viven en ellas en la toma de decisiones sobre su manejo (Paré y Cortés, 2006, pp. 62-92). El diseño de la conservación con frecuencia no contempla la fuerza histórica de la diversidad biocul-

¹ Información disponible en <https://www.jornada.com.mx/2018/12/28/opinion/013a1pol>.

tural construida por siglos. Asimismo, en las costas de México, organismos nacionales y transnacionales promueven la instauración de la acuacultura camaronera, de empresas turísticas y mineras en la vertiente del Pacífico, y la operación de compañías de hidrocarburos en la vertiente del Golfo de México hasta mar adentro, las cuales destruyen costas, lagunas, manglares y dunas costeras, o la vegetación de las planicies costeras.

En distintos territorios indígenas y comunidades equiparables, además de las compañías mineras y de hidrocarburos, aparece el crimen organizado. En varias partes del país se reportan cientos y miles de desplazados por los criminales. Una amenaza más es la invisibilización y la destrucción del sistema agrícola milpa en las políticas públicas (CEMDA, 2016 y 2017). Se trata de políticas de la llamada modernización tecnológica del campo, las cuales representan un choque fundamental de distintas formas de entender, por parte de los tecnócratas, la agricultura industrial respecto de la agricultura campesino-indígena.

Por todo lo anterior, se puede concluir que la disputa por los territorios y el desplazamiento territorial es un enfrentamiento entre distintas epistemes y ontologías que se expresan por el control de un mismo espacio. Las disputas contemporáneas por el territorio se dirimen en varios planos, incluidos el jurídico y el de los derechos humanos, pero también en formas de movilización y diversas maneras de resistencia para sobrevivir. Para imponer el proyecto neoliberal de las llamadas reformas estructurales, el Estado mexicano ha dispuesto una gran parafernalia jurídica e institucional encaminada a reprimir los movimientos y a quienes participan en la lucha por la preservación socioambiental.

En otras palabras, los megaproyectos y otros planes estatales de impacto territorial que forman parte de las llamadas reformas estructurales chocan con la manera de *ser y estar ahí* de los indígenas y campesinos en agravio de sus derechos humanos. Por ello, la migración y el desalojo territorial forman parte de una vieja y nueva política de desterritorialización colonial o territorios de muerte y destrucción del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas.

Con este listado de amenazas al patrimonio biocultural, se observa que el Estado mexicano no actúa como garantista de los derechos humanos, y menos aún honra su Constitución como nación pluricultural (CEMDA, 2014).

4. 2. ¿QUÉ PUEDE APORTAR LA ECOLOGÍA POLÍTICA DEL SUR A LA DISCUSIÓN DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL?

En un ensayo sobre el concepto de *sustentabilidad*, Toledo (2015b) hace una revisión crítica del concepto y cómo se ha reducido su acepción desde lo técnico económico; por ello, propone una redefinición desde la perspectiva de la ecología política, que a partir del poder social puede convertir el concepto en un instrumento político de emancipación social y ambiental. Es precisamente este enfoque el que nos permitiría analizar los territorios emergentes o nuevas territorializaciones con un proyecto socioambiental por parte de las comunidades y pueblos indígenas.

Sobre la disputa por los territorios de los pueblos originarios escribe Leff (2014, p. 296) citando a Haesbert (2001, 2013):

El territorio se convierte en el hábitat de mundos de vida diversos, en la recreación, incorporación y sedimentación de modos de vida conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; de las condiciones simbólicas y el sentido de la existencia del ser cultural. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el locus donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y prácticas en los modos de apropiación de la naturaleza y la construcción de territorios de vida.

En la confrontación de las racionalidades, Escobar (2016, p. 24) nos diría que se trata de una disputa entre la ontología de la vida que se expresa en los mundos pluriversos, tanto en el norte como el sur global, los cuales resisten “la ontología de la devastación y muerte, que se ha vuelto omnipresente con el llamado progreso de la globalización neoliberal”. En otras palabras, la muerte térmica del planeta, a la que hoy asociamos la sexta extinción de las especies y el cambio climático y sus repercusiones regionales, es generada sobre todo por el incremento del uso de los insumos de la naturaleza, de materia y energía (que degrada la materia y hace que la energía calórica producida no sea accesible en el siguiente ciclo natural y economi-

co (Georgescu-Roegen, 1971). Es decir, según este último autor, el proceso económico está gobernado por la (alta) entropía y es irreversible.

Leff (2008) pregunta: ¿no es absurdo que esta sociedad moderna, “tan iluminada y racional”, haya llegado a esta situación sin percibir que la ley límite es aplicable a los procesos de producción y a la naturaleza? Desde esta perspectiva, esbozo lo que para él sería la ecología política desde el sur (Leff, 2014):²

Se trata de atraer la teoría de la complejidad de la postmodernidad y territorializarla a la política del sur. Una política de la diferencia, de la ontología de la diferencia, del pensamiento y de la otredad. Lo que aquí se juega es la capacidad de la sociología de mirar lo otro empezando por la vinculación distinta con la naturaleza, pensando también en las raíces de la problemática socioambiental, no solo desde el potencial ecológico. Pensar una sociedad negentrópica que no es visible desde el norte. En el norte no se concibe la idea de que la negentropía (entropía negativa E. B.) es fuente de la creación de la riqueza desde la diferencia, desde la diversidad cultural y de la reapropiación de la naturaleza. La intención de la descolonización del saber y la construcción de la filosofía de la vida, la del “vivir bien” (*Sumak kawsay* en aymara) es solo una manera de ver los pensamientos de los pueblos del sur que reclaman su derecho de ser tradicionales, el derecho de ser indígenas en su hábitat desde el habitus y desde el humus de sus tierras, de sus mundos. Es una dinámica cosmopolita del ser tradicional, desde la reinención de sus identidades. No se trata de volver atrás. En este mundo de ser indígena y de la complejidad ambiental, lo que está vivo son los procesos de descolonización del saber, mundos de vida diferente desde la reapropiación de sus territorios y de sus identidades. En esta lucha de poder con la definición de la sustentabilidad está implicada la definición de la vida misma y de la reapropiación de la vida en el planeta, hacia la cual debemos de caminar en imaginación sociológica. Esta explosión hay que atraerla a un diálogo de saberes entre los pueblos originarios, los movimientos sociales y la academia.

² Transcripción de las conclusiones de la conferencia magistral inaugural dictada por Enrique Leff en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales. *Una Sociología para la sustentabilidad: Desafío teórico-epistemológico para las ciencias sociales y para la construcción de una racionalidad ambiental*, IIS-UNAM, México, febrero 17 de 2014.

¿A qué tipo de complejidad se refiere Leff cuando describe que hoy en día se ha desatado una explosión desde la ecología política del sur de nuevas categorías para el análisis de la complejidad?³ ¿Qué significa la dinámica cosmopolita de *ser* tradicional? Al respecto, Escobar menciona la Epistemología del Sur, de Sousa Santos:

Epistemología(s) del Sur es probablemente el marco más estimulante y operativo para la transformación social que haya surgido durante las últimas décadas en la intersección entre el Norte y el Sur global, la teoría y la práctica, y entre lo académico y lo social. La fortaleza de dicho marco se debe a su reflexividad sobre su posición, sus límites y potencialidades [...] El marco de las Epistemologías del Sur provee de herramientas apropiadas para quienes ya no quisiéramos ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares, por parte del saber eurocéntrico, a veces hecho en nombre de supuestas teorías críticas y progresistas. El marco de la Epistemología del Sur puede ser útil a quienes han estado en el lado receptor de categorías colonialistas que han transfigurado sus experiencias, interpretándolas como carencias o expresándolas como ilegibles o invisibles (Escobar, 2016, p. 12).

La ecología política del sur analiza en nuestros países la crisis socioambiental en la cual estamos sumergidos desde el norte y sur global, así como las distintas alternativas que se van gestando en diferentes ámbitos de la sociedad. La crisis, en este momento histórico, está marcada por las políticas extractivistas que despojan de tierras y territorios completos a indígenas y no indígenas. Se trata de un ataque frontal a la vida y a la diversidad, como estrategia mundial, regional y local.

La generación masiva de gases efecto invernadero (GEI)⁴ es uno de los componentes activos que promueve la tendencia universal de la entropía fuerte. La entropía se define, en términos coloquiales, como la disipación de materia en los procesos energéticos de energía calórica no accesible, al

³ Información disponible en <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>. Consultado en febrero del 2017.

⁴ Vapor de agua, dióxido de carbono, metano, óxido nitroso, clorofluorocarbones (CFS).

igual que la imposibilidad de que los desechos del metabolismo se pudiesen incorporar al siguiente ciclo energético o trabajo. Sin embargo, su intensidad varía y la entropía fuerte necesita cada vez más aportes provenientes de sistemas y ciclos energéticos exteriores que le garanticen mantener cierto equilibrio dinámico y precario del sistema.

La Escuela de Bruselas, dirigida por Ilya Prigogine, analiza, desde la segunda ley de la termodinámica, los sistemas energéticos de la economía globalizada basada en los procedimientos disipativos abiertos como procesos irreversibles lejos del equilibrio, ya que la energía calórica producto del uso de insumos fósiles no puede utilizarse para un siguiente ciclo energético.⁵ De este modo, a largo plazo se pone de manifiesto la insostenibilidad del sistema que lleva a un camino del caos autoorganizativo por la muerte entrópica del planeta y que, en sentido directo, hace que se vislumbre la sexta extinción de las especies (Leakey y Lewin, 1997). ¿Qué es la alta entropía en los sistemas productivos industriales basados en combustibles de origen fósil u otras energías altamente disipativas e irreversibles en cuanto al calor que generan, por solo mencionar alguno de los daños ambientales que producen y en particular en el tema que nos ocupa: la agricultura industrial? ¿Cómo será el relato termodinámico del cambio climático en la flecha del tiempo?

La economía globalizada no es cíclica, afirma Martínez Alier (2010, p. 11); por ello, mantenerla viva implica un flujo de energía y de recursos naturales constante, toda vez que el reciclado abarca solo 6% de toda la materia prima. Los aportes exteriores de energía fósil, entre otros, generan un cierto equilibrio precario para satisfacer las necesidades de mantener vivo el sistema global. Es así como la economía ecológica ha señalado las limitaciones del crecimiento económico y del mercado mismo para enfrentar la creciente degradación ambiental planetaria.

La presunta virtud del mundo globalizado, llamado discursivamente modernidad (“modernización” de la agricultura, por ejemplo), el progreso

⁵ Información disponible en <https://axonometrica.wordpress.com/2013/10/14/estructuras-disipativas/>. Consultado en agosto del 2016.

medido en la idea de crecimiento económico ilimitado (véase H. Daly)⁶ y el consumismo desenfrenado profundizan irreversiblemente la huella ecológica humana destructora. El planeta está agotando los pivotes que sustentan la vida, así como los recursos que pertenecen a las generaciones venideras. La crisis socioambiental a escala mundial se expresa día a día en el cambio climático global, en la contaminación química y biológica de todo tipo, incluida la génica, en el estrechamiento de la plataforma genética de los sistemas alimentarios mundiales industriales, así como en la pérdida de la capacidad resiliente de los ecosistemas que, cada vez más simplificados, pierden capacidad de brindar los servicios ambientales necesarios para la sobrevivencia humana.

De la mano con la llamada modernización del campo y la industria extractivista despojadora de territorios completos, va la destrucción de la vida sociocultural y de los tejidos sociales por las migraciones masivas, los desplazamientos territoriales y las balcanizaciones regionales. Así, los nuevos territorios para la siembra de soja transgénica, establecidos en Brasil, Uruguay, Argentina y Paraguay, son concebidos por SYNGENTA –transnacional de agroquímicos y semillas, ahora también transgénicas, compañía controlada desde China– como “república unida de la soja”,⁷ proceso típico de las nuevas territorializaciones del mundo transnacional de los agro-negocios globales.

Para introducir la agricultura industrial transgénica se precisa desmontar millones de hectáreas de selva, bosques y praderas naturales en territorios indígenas, apropiarse de las tierras de las economías campesinas tradicionales e impulsar el ciclo agrícola con base en el uso de cantidades enormes de energía fósil expresadas en forma de maquinaria, combustibles,

⁶ Información disponible en <http://www.eumed.net/cursecon/textos/Daly-criterios.htm>.

⁷ Es de gran significación simbólica el hecho de que en 2003 una poderosa corporación transnacional de los agronegocios haya publicado un aviso publicitando sus servicios en los suplementos rurales de los diarios argentinos *Clarín* y *La Nación*, donde bautizó con el nombre de “república unida de la soja” a los territorios del Cono Sur en los que se siembra soja transgénica (Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia). Desde el 2012 se produjo en estos países una segunda embestida de las corporaciones del agronegocio sobre los territorios y las instituciones, que impusieron nuevos transgénicos, con mayores riesgos por la aplicación de agrotóxicos y cambios en las políticas (*Impactos socio-ambientales, evaluaciones de riesgo, participación ciudadana*. Seminario Cultivo transgénicos en el Cono Sur. Grain y Acción por la Biodiversidad).

fertilizantes, agrotóxicos y semillas industriales transgénicas. Uno de los pivotes de los enormes desmontes en Brasil son agronegocios organizados en *holdings*, generados en los paraísos fiscales. Se trata de proyectos sin rostro y sin control por parte de los Estados. Son negocios que perfilan la faz de nuevos territorios para abastecer de aceite de soya al estómago insaciable de China o para la pasta de soya de la ganadería europea. ¿Hasta dónde los Estados o el gobierno mundial están dispuestos a enfrentar a este capital sin rostro devastador?

En el caso de los desmontes para sembrar soya transgénica en la selva maya de Campeche (México), se interrumpe la entropía baja de la vida y las cadenas complejas de producción de biomasa sostenidas por la energía solar. En las selvas, la inestabilidad, los residuos orgánicos se incorporan al metabolismo ecosistémico mediante la descomposición vía insectos, bacterias u hongos, lo que convierte los desechos inorgánicos en nuevos recursos accesibles para el siguiente ciclo de producción primaria. Incluso la defoliación generada por los huracanes permite que las hojas en descomposición hagan accesible el fósforo orgánico para la flora natural. Los ecosistemas naturales producen biomasa, y para enfrentar la inestabilidad que genera el metabolismo del sistema se necesita el aporte exterior de una fuente de energía estable, que es la luz solar y calórica. A través del fenómeno fotosintético se logran complejizar los ciclos energéticos sin que la biomasa se disipe sustancialmente en energía calórica no reusable. El sistema milpa itinerante maya permite la reproducción de este sistema de entropía baja. A pesar de las quemaduras necesarias en el ciclo de carbono, el CO_2 es fijado nuevamente con el crecimiento de la vegetación. Es un sistema agroforestal y forestal resiliente que respeta las reglas de reposición de la vegetación y de la fauna, lo que ha permitido durante miles de años la sobrevivencia de la selva biocultural maya.

En la geopolítica y en los ámbitos políticos y económicos se confunde deliberadamente el concepto de *desarrollo sustentable* con el de crecimiento sostenido, lo que prolonga e intensifica los procesos de apropiación privada destructiva del llamado “capital natural”. “La racionalidad económica carece de flexibilidad y maleabilidad para ajustarse a las condiciones de la sustentabilidad ecológica”, nos dice Leff (2002, p. 481). La naturaleza es inconmensu-

rable y sus ciclos (por ejemplo, el ciclo mundial del carbono) no se adaptan a los ciclos económicos; por ello, es difícil llamarla “capital natural” y adaptarla dentro de un sistema económico determinado. No es posible internalizar a los precios el desgaste entrópico (o la tasa de descuento) que se genera al producir cualquier mercancía, como lo pregonarían la economía verde y la teoría de la naturaleza como capital natural. La ecología política escudriña entonces esa dicotomía civilizatoria de la globalización entre sociedad (economía) y naturaleza, en donde la primera utiliza instrumentalmente (por ejemplo) el concepto de recursos naturales (y su uso) y no la vida autoorganizada en la evolución, de la cual el humano solo es un componente.

En 1955, Levi-Strauss ya vislumbraba el problema del devenir de la acción de los humanos hacia la entropía, al proponer que la antropología debía denominarse *entropología*.⁸ El metabolismo de la naturaleza, incluida la actividad humana, conlleva entropía. Sin embargo, habría que preguntarse cuáles actividades energéticas son disipadoras de energía calórica no utilizable y cuáles son de menos impacto o neguentrópica; diría Leff en el mismo texto citado:

La ecología política que surge del concepto de medio ambiente como es concebido por una racionalidad ambiental va más allá de la evaluación de los complejos procesos sociales y ecológicos involucrados en la degradación de la tierra al vislumbrar su potencial para construir mundos alternativos sostenibles: en la reconstrucción-territorios de vida de la creatividad del conocimiento cultural y la productividad ecológica de su entorno. En este sentido, las condiciones geográficas y antropológicas en la ecología política adquieren un papel ontológico y político más activo, moviéndose de la resistencia social a los procesos de degradación, a la reconstrucción de los territorios eco-culturales sostenibles. La ecología política no solo va dirigida contra las asimetrías económicas de un mundo globalizado, la desigual distribución de

⁸ Lévi-Strauss saw in the entropy law, an ineluctable trend in the destruction of nature and ecological decay that embraces cultural organization and the destiny of humanity, suggesting that Anthropology should turn into *Entropology* (Lévi-Strauss, 1955, en Leff, 2012).

los beneficios económicos y costos ambientales. La distribución ecológica desempeña un papel positivo en las regiones del sur, la promulgación de la negentropía y el potencial productivo de los ecosistemas tropicales y la creatividad cultural de su pueblo.

El concepto de *negentropía* fue postulado en 1944 por el físico Schrodinger, cuando amplió la teoría de la entropía de la física a la vida misma como proceso termodinámico. En otras palabras, se refiere a la vida o los procesos biológicos, que son los únicos fenómenos de negentropía que conocemos en el universo. Por lo tanto, los sistemas sustentables de producción deben basarse en y mejorar la más alta productividad ecológica de los ecosistemas con el aporte constante al ciclo productivo, con la energía que proporciona la luz solar y el calor solar.

Resulta que la mirada desde la ecología política del sur empieza a preguntarse sobre sociedades cuyas prácticas están basadas en la energía solar (vía biomasa, viento, agua), en los conocimientos tradicionales, en imaginarios respetuosos del ambiente y en una biocultura territorializada. Dichas prácticas han demostrado que son tendencialmente de entropía baja. En sintonía con esta mirada, se abre una reflexión sobre la posibilidad de construir un futuro sustentable mediante la activación de procesos negentrópicos, de la reorganización autopoietica (Maturana y Varela, 1994) de las comunidades en el proceso de reapropiación de sus patrimonios bioculturales (Leff, 2014, p. 339). Dicho de otra manera, para “un mundo en donde quepan otros mundos” es preciso cambiar la dictadura de la racionalidad económica de la globalización de la mercancía, en la que rigen valores como la productividad, la competitividad y la inversión del capital transnacional y el crecimiento ilimitado y desplazamientos territoriales. Se requiere refundar la economía desde una racionalidad ambiental biocultural basada en los principios de productividad ecológica y del uso prudente de los llamados recursos naturales, que permita resolver la inestabilidad metabólica de la vida con la resiliencia. Al respecto, Leff (2008, p. 85) proporciona una fórmula que describe la existencia de culturas que sustentan la vida en función de la energía solar, principalmente plasmada en biomasa, con base en sus conocimientos, saberes y creencias en relación con la naturaleza como hecho social local o regional, el cual articula

el pensamiento humano con el potencial de la naturaleza. Una aproximación de esta índole significa deconstruir componentes de la globalización guiada por el valor de mercado para construir una globalización fundada en la interconexión de una diversidad con posibilidades de *resiliencia*.

La idea de movilizar las diversidades ontológicas territorializadas como estrategia alternativa al “mundo en que solo cabe un mundo” globalizado e industrial la encontramos, por ejemplo, en varias publicaciones de Leff (1986, 2008 y 2014), de Sousa Santos (2008), de Escobar (2014), de Porto-Gonçalves (2001) y en el texto colectivo de Leff, Argueta, Boege y Porto-Gonçalves (2002). Tales textos nos recuerdan que la productividad ecológica para producir alimentos y otros bienes básicos existentes decae al introducir, por medio de la “tecnociencia” de la economía de mercado, un proceso entrópico que disipa energía calórica en una envergadura descomunal.

La explosión de nuevos enfoques a partir de los movimientos socioambientales-culturales podría darle sentido al concepto de *patrimonio biocultural* desde la Epistemología del Sur; territorializar el pensamiento del ser, de la diferencia y de la alteridad en la racionalidad ambiental, arraigada en la política de la diversidad cultural, en los territorios de la diferencia y en la ética de la alteridad; descolonizar el conocimiento y legitimar otros conocimientos, y la sabiduría abierta a otras alternativas de entender la naturaleza, la vida humana y las relaciones sociales: diferentes formas de construcción de la vida humana en el planeta (Leff, 2012). Se requiere descolonizar la naturaleza colonizada por el capitalismo globalizante y despojador.

Como el concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios se refiere a la relación entre naturaleza y sociedad, tanto simbólica ética y práctica, la pregunta obligada debería girar en torno al lugar del sur en la refundación de las relaciones económicas a partir de la racionalidad ambiental territorializada, encaminada a superar la idea de naturaleza instrumental.

En el análisis de los movimientos socioambientales en defensa de los territorios, los pueblos originarios aparecen en la academia como espacios imaginarios en los que se desarrollan “las otras ontologías”. Cualquier actividad desde el exterior se da como tensión entre epistemes o formas de conocimientos. En estos enfoques, se trata de la construcción de un bagaje



Foto: Reconstrucción de paisajes altamente erosionados por comunidades *ñuu saavi* (Mixteca Alta, Oaxaca).

teórico metodológico de mundos pluriversos en resistencia (Mignolo, 2005). Nuevos imaginarios sociológicos y antropológicos acompañan esta construcción, como es el sentipensar, las ontologías relacionales y políticas, y la idea de diseño ontológico que ofrece Escobar (2016). Para el caso de los pueblos originarios contemporáneos, y desde varios movimientos socioambientales, Porto-Gonçalves (2001) aporta un nuevo enfoque analítico y dinámico del concepto de *territorios*, cuando propone incorporarles la idea de territorialidades y nuevas territorializaciones que defienden los movimientos socioambientales en contextos de las luchas campesinas e indígenas en contra del neoliberalismo (Bartra y Porto-Gonçalves., 2016). Estas categorías se relacionan con los territorios bioculturales que nutren a los movimientos socioambientales contra las nuevas territorializaciones despojadoras de la globalización, tal como lo he descrito al principio de este ensayo. Un

“territorio biocultural indígena” (TBCI), como lo define Argumedo (s/f), es un territorio establecido de manera voluntaria por pueblos indígenas para reforzar sus derechos inherentes, particularmente los derechos territoriales, autonomía y libertad para continuar sus modos tradicionales de vida y desarrollar y usar sustentablemente el patrimonio biocultural para proyectarse al futuro. Los territorios bioculturales indígenas son, entonces, una propuesta para la protección de territorios indígenas para el buen vivir (Argumedo, s/f). Son los territorios de vida asumidos como tales.

En resumen, se trata de una ecología política para la defensa de la diversidad y del bien común de la humanidad, y sobre todo para salvaguardar los pivotes que generan y reproducen vida; una ecología política que explora las relaciones de poder entre la sociedad y la naturaleza, incrustadas en los intereses sociales, las instituciones, los conocimientos y los imaginarios.

En su compilación *Sentipensar*, Escobar (2014, pp. 296-297) refrenda la siguiente reflexión: la mayoría de los conocimientos “expertos” de Estado y la academia sobre estos temas son anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor devastación ecológica y social. Enfatiza en que la historia del desarrollo puede verse desde la perspectiva de los cambios y las transformaciones en el régimen discursivo, y mantiene la idea de que ese discurso que detiene su mirada en nuevos actores antes no contemplados, como las mujeres, el medio ambiente y las subculturas socioambientales que le dan la espalda a los procesos globales, pueden crear nuevas posibilidades de lucha y resistencia que permitan adelantar perspectivas culturales alternativas. Es decir, la producción de nuevos discursos, tales como el de campesinos, pueblos originarios, afrodescendientes, feministas y ambientalistas con nuevas prácticas, puede crear condiciones para las resistencias territorializadas.

En el mismo tenor, De Sousa Santos (2009, p. 16), después de analizar la crisis del paradigma dominante, nos anima a incursionar en nuevos procesos de producción, de valorización de los conocimientos y de los saberes en general:

Las epistemologías del sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las

clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado.

¿Qué podemos aprender de las sociedades que utilizan mínimamente la energía fósil y desde su memoria biocultural, con nuevas prácticas ambientales y agroecológicas, construyen una ética socioambiental basada en el gobierno de los bienes comunes, en las reciprocidades entre humanos, en la economía social solidaria cooperativa con la naturaleza, en sistemas energéticos locales y con otros objetivos o proyectos de vida fuera del consumismo globalizado?

Los campesinos que no se autoadscriben como indígenas igualmente se enfrentan cotidianamente a las asechanzas socioambientales y culturales de los nuevos colonialismos de la sociedad industrial globalizada (Sánchez y Lucena, 2004). Desde la idea de colonialismo interno forjada por Wright Mills (1963) y desarrollada por González Casanova (1963) y R. Stavenhagen (1963 y 2013), la discusión desde el norte y sur global como relación dominante y asimétrica hacia los grupos subalternizados no es menor, ya que el patrimonio biocultural de los pueblos originarios parte de una memoria organizada por los “conocimientos tradicionales” que orientan los quehaceres en el día a día.

Las discusiones de hibridación y contrastivas del colectivo de reflexión Modernidad/Colonialidad ofrecen una reflexión contemporánea.⁹ La globalización omnipresente genera procesos de imposición colonial y también movimientos de resistencia al llamado desarrollo de los pueblos originarios y de las comunidades locales. Nuevas formas de interioridad-exterioridad y pluralización de otras modernidades postcoloniales perfilan en estas relaciones dominantes (Pérez, 2014, pp. 74 y ss.) la discusión de hibridación, interculturalidad y posdesarrollo de Escobar.

⁹ Sobre la colonialidad de las relaciones sociales actuales, véase el concepto de *colonialismo interno* forjado en los años sesenta por Wright Mills (1963), y desarrollado a su manera por González Casanova (1963) y R. Stavenhagen (2013). Una reflexión contemporánea se observa en las discusiones del colectivo de reflexión Modernidad/Colonialidad, con Arturo Escobar, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez y Edgardo Lander.

Para reapropiar y “re-territorializar” el patrimonio biocultural hay un sujeto social subalternizado que se ve en el espejo en su identidad grupal, amenazada por los megaproyectos. La reapropiación del patrimonio biocultural es un proceso de afirmación y reinención cultural ante los procesos de su destrucción colonial, despojo y pérdida de identidad. La identidad biocultural indígena no se refiere a cualquier diversidad cultural ni a cualquier proceso identitario relacionado, como sería, por ejemplo, una comunidad religiosa, gremial o política. La identidad indígena está principalmente vinculada, entre otras posibilidades, a territorios ancestrales y a las epistemes alrededor de estos territorios.¹⁰

Para los movimientos socioambientales, el proceso de re-territorialización del bien común es todo: espacios físicos de las comunidades agrarias, tierra, asambleas para fijar reglas de acceso al bien común, trabajo solidario, protección, desarrollo e intercambio de semillas propias, bosques, agua y conocimiento del uso de sus lenguas y autoorganización resistente y territorializada contra el crimen organizado. Todo ello es la base para poder establecer, desde la diferencia, sus planes de vida. Por ello, a la diversidad biocultural habría que agregar el concepto de patrimonio, en el sentido de “proteger lo nuestro”, en un ambiente de defensa y desarrollo anticolonial de las culturas de los pueblos originarios. Pero el simple enunciado tiene sus dificultades.¹¹

La nueva conceptualización de la complejidad, en el marco de la subalternidad y en el contexto de la mirada anticolonial hacia las autonomías que defienden el patrimonio biocultural, tiene que ver con las tensiones sociológicas entre la “modernidad” de la racionalidad instrumental colonial

¹⁰ Hay que recordar aquí que los procesos identitarios se pueden configurar desde distintos niveles de organización social y cultural: desde las interacciones sociales (Giménez, 2007), por relaciones de poder (Castells, 1998), como estrategias adaptativas y transformaciones sociales (Barth, 1976; Bartolomé, 1997), por afinidades culturales en contraste con otras culturas, con el entorno (Kapowics, 2007) o por procesos de resistencia y tensión con el modelo dominante (Bonfil, 1990; López, 2001).

¹¹ Información disponible en <https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/2008/03/23/zapatismo-y-medio-ambiente/>. Consultado en abril del 2015.

y el proceso de una racionalidad ambiental liberadora neguentrópica. Resumiendo, nos dice Leff (2012) que

la ecología política, que surge del concepto de medio ambiente como es concebido por la racionalidad ambiental, va más allá de la evaluación de los complejos procesos sociales y ecológicos involucrados en la degradación de la tierra, al vislumbrar su potencial para construir mundos alternativos sostenibles: en la reconstrucción de territorios de vida de la creatividad del conocimiento cultural y la productividad ecológica de su entorno. En este sentido, las condiciones geográficas y antropológicas en la ecología política adquieren un papel ontológico y político más activo, moviéndose de la resistencia social y los procesos de degradación, a la reconstrucción de los territorios eco-culturales sostenibles. La ecología política no solo va dirigida contra las asimetrías económicas de un mundo globalizado, la desigual distribución de los beneficios económicos y costos ambientales. La distribución ecológica desempeña un papel positivo en las regiones del sur; la promulgación de la negentropía, el potencial productivo de los ecosistemas tropicales y la creatividad cultural de su pueblo armonizan la relación naturaleza sociedad. Es así como a partir de los movimientos socioambientales se pueden desarrollar economías solidarias en donde domine el respeto, los paisajes armónicos, las prácticas de libre determinación y la autonomía en territorios determinados con los aspectos centrales de la bioculturalidad territorializada.

V

CONSTRUYENDO EL YEKNEMILIS (EL BUEN VIVIR): DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LA RESISTENCIA A LA ONTOLOGÍA DE DISEÑO PARA LA RESILIENCIA

Así, vemos que con la unidad de todos podremos lograr
y alcanzar la paz, podremos construir el mundo que queremos:
un mundo en donde vivamos en paz como humanos,
y no como animales maltratados,
un mundo donde caben muchos mundos.
Comandante Hernán, del EZLN, en la mesa 5,
“En este mundo caben muchos mundos”,
Encuentro Intercontinental por la Humanidad
y contra el Neoliberalismo, 1996, Chiapas.

Desde los pueblos originarios andinos y amazónicos, surge una idea que se convierte en un concepto no académico, sorprendente, inesperado e inquietante, que promueve una proyección filosófica radical para el presente y el futuro de los pueblos, y que ha tenido un gran eco en América Latina: el *buen vivir*, *suma qamaña* (aymara); o el vivir bien, *sumak kawsay* (kichwa). Estas nociones son producto de los modos de pensamiento indígena ancestral y contemporáneo a la vez, y han sido retomadas por otros sectores de la sociedad. Se presentan como filosofía alternativa político-social aplicable a toda la sociedad, que se encuentra inmersa en la crisis civilizatoria de la desigualdad social, una economía global fallida en los países del sur, y el inexorable deterioro ambiental mundial, que nos lleva a la muerte entrópica del planeta, provocada por el capitalismo global en su etapa neoliberal.

El término *sumak kawsay* kichwa desde el sur reclama igualdad, vida en plenitud, excelencia, lo mejor, lo hermoso; en términos políticos, propone la reciprocidad, la solidaridad, el respeto mutuo en la diversidad, el apoyo

entre todos, nos dice María Blanca Chancoso del Ecuador.¹ Cuando comienza a traducirse y a construirse como política de Estado o cuando se intenta aplicar a situaciones regionales y locales, el *buen vivir* o *vivir bien*, en sus diferentes acepciones y traducciones, ha abierto debates, reflexiones y aspiraciones políticas grupales. Desde luego, ha impactado el ámbito académico y político –véase, por ejemplo, el texto de Delgado (2014)–, en especial en el momento en que se incorpora su componente clave, “la madre tierra”, como sujeto social tanto en la constitución de Ecuador como de Bolivia. El vivir en armonía con la madre tierra y el cuidado del bien común se convierten en un paradigma sociopolítico. Pero ¿a cuál paradigma cultural pertenece el *sumak kawsay*?, se preguntan por ejemplo Hidalgo y Cubilo (2013, p. 25) ¿Pertenece a la cosmovisión andina, indígena amazónica, mestiza, al movimiento anticapitalista desde lo indígena, al modernismo que nunca llega a consumarse en el sur, a los planteamientos posmodernos o a visiones desde los “nuevos gobiernos” socialistas, indigenistas (políticas hacia los indígenas) o “pachamamistas”, con cierto dejo nostálgico, ecologista o postdesarrollista? ¿O todo junto?

Con las reflexiones alrededor del *buen vivir como proyecto de vida*, se estimula la construcción de una nueva ética de convivialidad social, incluida la naturaleza (concepto occidental), que es sujeto de derecho según la legislación ecuatoriana. ¿Cómo se construyen estos “imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad?”, se pregunta en el libro coordinado por Delgado (2014).

Gudynas (2011) propone tres planos para abordar el concepto del buen vivir:

1. *El plano de las ideas*. Critica el desarrollo contemporáneo, su racionalidad, sus aspectos económicos y el mercado, su obsesión con el consumo o la ilusión del progreso continuado, sus implicaciones coloniales. El bienvivir es una vía para superar esas limitaciones. También alcanza cuestiones esenciales, como entendernos a nosotros mismos en tanto personas.

¹ Información disponible en <https://mail.google.com/mail/u/0/?tab=wm#inbox/FMfcgx-vzLDrxJWlJxjDtVvHBnTnSqFsz>.

2. *El plano de los discursos y las legitimaciones de esas ideas.* No celebra el crecimiento económico o el consumo material como indicadores de bienestar, ni alaba la obsesión de la competitividad, rentabilidad o consumo. Su apelación a la calidad de vida discurre por otros caminos, y además incluye tanto a las personas como a la naturaleza. Se abren las puertas a otras formas de hablar, escribir o pensar nuestro mundo.
3. *El plano de las acciones concretas como proyectos políticos de cambio, planes gubernamentales, marcos normativos, alternativas al desarrollo convencional.* Aquí está la diferencia de no repetir posturas convencionales que se critican y además sean viables.

En el plano de las ideas y de las acciones concretas, tanto en Bolivia (Delgado y Escobar, 2010) como en el Perú, se vincula el buen vivir con la diversidad biocultural y, más específicamente, con el patrimonio biocultural territorializado en el Parque de la Papa, como lo explica Argumedo (s/f). El Programa Nacional Biocultural Bolivia del “vivir bien” reconoce su accionar desde la pluralidad epistemológica con diferentes comunidades de conocimiento (Haverkort, Shankar y Millar, 2013). Se trata de una propuesta centrada principalmente en los pueblos originarios, que son la mayoría de habitantes de aquel país.

Proponen las siguientes líneas básicas en su Programa Nacional Biocultural: reconocimiento de los territorios de los pueblos originarios, conservación de la biodiversidad y agrodiversidad, agricultura campesina indígena sostenible como la base del desarrollo endógeno; y respeto irrestricto a la madre tierra *versus* extractivismo, regeneración de espacios de gobernabilidad, respeto a los derechos colectivos, cooperativismo, recuperación de saberes ancestrales y revolución ética, filosofías indígenas, equidad de género, economías regionales endógenas y seguridad con soberanía alimentaria.

En otras palabras, el vivir bien es una construcción para un nuevo diseño ontológico y territorial como alternativa ante el proceso destructivo colonial de la sociedad dominante. En particular, se trata de atajar las políticas económicas y políticas del extractivismo, que es también una de las políticas públicas en Bolivia. Entonces, el Programa Nacional Biocultural

boliviano trató de atajar con líneas de acción específicas el extractivismo en los territorios indígenas, al reconocer los territorios y las tierras de las comunidades de los pueblos originarios sus conocimientos ancestrales replanteados para la modernidad alternativa o alternativa a la modernidad, la conservación y custodia de la biodiversidad y agrobiodiversidad, y los sistemas agrícolas, culinarios, artesanales, que incluyen el respeto a los paisajes bioculturales sagrados. En su conjunto, la filosofía del buen vivir genera una nueva ética de gobernanza territorial y ambiental para el cuidado del bien común. Pero como política, debe explorarse cómo se puede traducir a otras situaciones de la sociedad, según señala Gudynas (2011). Después de más de diez años de introducción en las constituciones tanto de Bolivia como de Ecuador, habría que estudiar el destino de este enfoque novedoso, que vincula el buen vivir con el patrimonio biocultural de los pueblos originarios, pero contradictorio con otras políticas extractivistas estatales de corte desarrollista y neoliberal.

En México, en el plano de las ideas del buen vivir que nos propone Gudynas, se perfilan varios trabajos que destacan las sabidurías de las comunidades locales. Estas nuevas miradas son impulsadas por intelectuales indígenas que estudian en sus comunidades el *lekil kuxlehal* (tseltal o tsotsil), según Bolom (2011), Hernández (2014) o Juan López Intzin (2011), por ejemplo. Es así como se ha obligado a la antropología a revisitar sus propias bases epistémicas y el papel de la fuerza de las lenguas (Olivé, 2009) de los pueblos originarios desde la “auténtica interculturalidad en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica” (Paoli, 2003). Con estas aproximaciones se construye un renovado “imaginario socioambiental y cultural” del mundo indígena como el “sentí-pensar-saber” (López Intzim, 2011, p. 1). “Estas palabras nuestras se sitúan y emanan desde el sentipensar-sentisaber (sentipensasaber o pensasentisaber) del *Yip Sch’ulel yo’tan sk’op lum* (‘fuerza-espíritu del corazón de la palabra del pueblo’), interpelando desde luego *te ka’teltik-jpasemaltik ta ayinel* (‘nuestro-actuar-ser en el estar’) y *te ya’tel spa-semalik ta ayinel mach’atik ayik ta kajal-ajk’ol* (‘su actuar-ser en el estar de los que penden arriba)’.

López Intzim, al preguntar a los sabios de su comunidad, hila los imaginarios en clave tzeltal desde una visión de la colectividad *del sentir, pensar*

saber y actuar, calificada por Lenkersdorf (2001, pp. 29-34) como una *filosofía nosótrica*. Ese nosotros de una comunidad mayor está estrechamente vinculado al quehacer en el territorio, que incluye un sistema relacional entre los conocimientos, epistemes, y lo simbólico relacionado con la espiritualidad, es decir, una ontología relacional. Por lo tanto, los sistemas otros de pensar o las *filosofías nosótricas* (*el ser y estar*) son ontologías del otro. Estar bien en la convivencia tanto con la gente de la comunidad como con la naturaleza es parte de la noción de vida digna. En este quehacer entra en toda su dimensión el patrimonio biocultural, custodiado por siglos en los territorios ancestrales frente al siglo XXI.

5.1. EL YEKNEMILIS O EL BIEN VIVIR MASEWAL,² O EL ETHOS PARA UNA VISIÓN ESTRATÉGICA BIOCULTURAL DE UN PLAN DE VIDA³ TERRITORIALIZADO EN LA SIERRA MADRE NORORIENTAL DE PUEBLA

El contexto: para festejar el 40 aniversario de la Unión de Cooperativas *Tossepan Titataniske*, que abarca alrededor de 42,000 socios y socias, surge el mandato, en el pleno de la directiva de la Unión, de fortalecer la autonomía y la libre determinación para el florecimiento bajo la filosofía del *yeknemilis* de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla. El *yeknemilis* resume los valores ancestrales y nuevos del pueblo masewal. Se construye como el referente ético para la elaboración de líneas estratégicas del *plan de vida* que marca el rumbo para el florecimiento endógeno regional en territorios masewal-tutunaku y mestizos.

² *Masewal* es la voz con que se autonombra el pueblo nahua de la Sierra Nororiental de Puebla; sin embargo, hay voces internas que observan que también así se ha denominado el conjunto de pueblos indígenas de la sierra. En las siguientes páginas guardamos esta ambivalencia en la definición, ya que en el proceso que describiremos se incorporan algunos miembros del pueblo tutunaku, sobre todo promotoras que no deseamos excluir.

³ *Planes de vida* es un concepto desarrollado en Colombia para 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>.

¿Por qué en este momento histórico surge la inquietud de la nueva directiva de la Unión de Cooperativas para plantear un *plan de vida* para los siguientes 40 años? Hay varias explicaciones. Se trata de una propuesta audaz que puede interpretarse por un lado, por los éxitos de un movimiento histórico cooperativista de la economía solidaria diseñada hace 20 años. Por otro lado, en aquellas fechas se planificó un programa de formación y consolidación de las distintas cooperativas, las cuales se han abierto paso ante varias crisis y relaciones regionales de subalternización económica, cultural y política forzada. El cooperativismo se construye a pesar de los acaparadores y de los usureros, y defiende lo propio, incluidas las economías domésticas que funcionan como estrategias productivas, de trabajo y ahorro múltiples.

Por otra parte, los festejos de los 40 años de existencia de las cooperativas se dan en medio de un movimiento de resistencia regional en contra de los megaproyectos promovidos por las compañías mineras, algunas transnacionales que tienen apoyo del Estado o del gobierno. El capital internacional globalizado y cobijado por el gobierno en turno invade desde varios ángulos, los territorios ancestrales y campesinos, que genera disrupciones en los tejidos sociales, e impone nuevas territorialidades y promueve la entrada a sus regiones del crimen organizado; se vive la introducción de droga principalmente sintética a su población que la hace participar en sus correrías, se promueve la represión, asesinatos e impunidad hacia los movimientos y sus liderazgos socioambientales y culturales. Todos los proyectos neoliberales de “modernización” estructural del país en las regiones contienen elementos neocoloniales balcanizadores de territorios, es decir promueven nuevas territorialidades del capital transnacional. La ocupación territorial de estas empresas incursiona en el habitar territorios bioculturales de larga tradición ancestral. Se trata del choque frontal ontológico entre los proyectos neoliberales, denominados por Escobar (2016) ontologías de la devastación y muerte, versus el *ser y estar* de la vida de los pueblos originarios en su territorio. Este ser y estar es dinámico, y el habitar tiene su camino propio, en lo que podemos denominar territorios de vida.

En resumen, en esta visión de desarrollo neoliberal, no hay posibilidad de conciliación entre los distintos proyectos de vida en ningún nivel, ya sea local, regional o nacional en su territorio.

Algunas manifestaciones de este choque ontológico:

En un peritaje antropológico⁴ solicitado por la parte demandante en un juicio de los pueblos originarios de la Sierra en contra del Estado, se indagó sobre el choque ontológico que se produce cuando el subsuelo y los manantiales son violentados por la minería industrial.

El subsuelo representa para los *masewalmeh* el lugar en donde habitan los seres de los “mantenimientos”, que proveen todo lo necesario para la supervivencia (v. gr. agua, semillas, animales, etc.). La madre tierra abarca toda la superficie terrestre con su vegetación y los animales. Los seres que viven en el *talokan* estarán profundamente agraviados. El agravio desencadena tormentas, ríos violentos, muerte, enfermedad para las familias y sus descendientes.

Para el cristianismo el paraíso está en el cielo, para el pueblo masewal el lugar de las riquezas está en el “subsuelo”, es decir, en el *Talokan*, donde las grutas son los principales accesos para interceder ante sus respectivos guardianes en el cumplimiento de las necesidades de subsistencia anual. De este mundo proviene toda la vida vegetal y animal, el cuidado de la milpa, y es gobernado por una pareja divina, *Toteiskaltikatonantsin* y *Toteiskaltikatotsin* (“el padre y la madre de nuestro sustento”), que se encuentran sentados bajo el *Xochikuouit* (“árbol de flores”), que tiene todos los frutos y todas las semillas; los dos *Talokanka* guardan a los animales silvestres en 14 corrales, que son también los dobles animales (*tonalmej*) de los humanos.

Para los masewalmeh, la minería a cielo abierto y la obtención del mineral que abre enormes boquetes, el desvío, el acaparamiento y el envenamiento del agua, así como los riesgos por el desbordamiento de las pilas de lixiviación, implican una agresión directa a los seres que habitan en el *talokan*, dadores de la vida. Por ello, se

⁴ Eckart Boege. Peritaje antropológico 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, en julio del 2015. Entrevista realizada para el peritaje a Aldegundo Gonzáles, miembro destacado de la comunidad masewal.

desencadena el *tetsawit* (catástrofe de los elementos), que afectará al pueblo masewal, porque se están despertando todos los guardianes (*tajpianij*) de la madre tierra. El *tetsawit* está en la memoria colectiva reciente después de las lluvias torrenciales que duraron 48 horas seguidas, producidas por una depresión tropical que desató avenidas catastróficas de agua en 1999.⁵ Las avenidas del agua provocaron inundaciones en las planicies costeras. Los ríos se tornaron violentos, se desgajaron cerros y se arrastraron árboles. El desastre produjo muerte y destrucción, también en las cosechas. En el imaginario *masewal*, tal desastre fue producto del enojo de los distintos *tajpianij* (guardianes) del cerro, del monte, del río o del ojo de agua. El evento se debió a una trasgresión cometida por los humanos (conversatorio con Aldegundo González, gran conocedor de su cultura masewal).

Las fuertes amenazas, los riesgos y las vulnerabilidades que implican los megaproyectos hacia el territorio de los masewalmeh, tutunaku y mestizos han desencadenado un vigoroso movimiento de los pueblos originarios y mestizos serranos regionales para su defensa. En por lo menos 27 ocasiones (octubre del 2018), más de 430 comunidades de población masewalmeh, tutunaku y mestizos provenientes de 20 municipios se han reunido en asambleas convocadas en distintas comunidades, incluidas las cabeceras municipales, para manifestar su rechazo a estos proyectos de muerte. En la novena asamblea que se celebró en la comunidad de Zacatipan, en Cuetzalan, se nombró un colectivo, el Consejo Altept Tajpiani (Consejo de Guardianes del Territorio), el cual encabeza el litigio estratégico en contra de la minería y el Estado mexicano, que otorga las concesiones mineras en territorio indígena sin consulta alguna.

⁵ “La depresión tropical número 11 azotó la Sierra Norte causando la muerte de más de 300 personas, miles de damnificados y pérdidas superiores a los mil millones de pesos. La magnitud de los daños mereció que el entonces presidente de la República, Ernesto Zedillo Ponce de León, calificara la tragedia como “el desastre de la década” Véase: *La Jornada de Oriente*, del 4 de octubre del 2006, disponible en <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2006/10/04/puebla/pue102.php>.

Otro punto central es la derogación de la ley minera, que se considera anticonstitucional porque es violatoria de los derechos humanos. Se trata entonces de un movimiento de resistencia en contra de las agresiones al *alteptl* (territorio biocultural) masewal. Esta noción de territorio se expresa de una manera explícita, provocada por el conflicto con el proyecto transnacional para la minería u otros usos extractivistas. Así, por ejemplo, se forman consejos *alteptl tajpijani* custodios o defensores del territorio que encabezan la lucha legal u otras luchas por el control del agua y contra las hidroeléctricas, lo cual abarca varios municipios serranos.

Ante las amenazas, los riesgos y las vulnerabilidades, el movimiento contestatario vigoroso se planteó una pregunta sencilla y a la vez complicada: “Estamos en contra de que nos destruyan como pueblo, nuestro territorio y agua. Pero ¿qué queremos nosotros para nuestro presente, que es a la vez nuestro futuro?”

La Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske cuenta con un centro de formación para la sustentabilidad, el Kaltaixpetaniloyan (“casa donde se abre el espíritu”), que es el corazón de la Unión de Cooperativas. Es un lugar de encuentro respetuoso en donde se reflexionan, diseñan, programan y discuten los lineamientos importantes de los quehaceres cooperativos, culturales, políticos y sociales. Es un centro intelectual de discusión estratégica, de formación y aprendizaje colectivo, de capacitación para los socios y las socias de la Unión, en donde se proponen varios temas importantes para la vida de las cooperativas y del pueblo masewal en general (González, 2017).

En el corazón de la Tosepan se propuso coconstruir el plan de vida para el florecimiento endógeno regional de los siguientes cuarenta años bajo el signo del *yeknemilis*. Se planteó una plataforma dialógica colectiva que se generaría entre los distintos actores del proceso: facilitadores,⁶ invitadas e invitados, interlocutores y representantes indígenas de las cooperativas, del Consejo Alteptl Tajpiani, ancianos y ancianas, mujeres, la nueva directiva de la unión, promotoras y promotores de las cooperativas y algunos no indígenas.

⁶ Luis Enrique Fernández y Eckart Boege, de la Red de Patrimonio Biocultural, CONACYT y la asistencia de Isabel Bueno.

Para desarrollar la propuesta del plan de vida se creó una plataforma de diálogo de saberes intercomunitario, intergeneracional e intercultural con carácter crítico y anticolonial (véase discusión sobre la interculturalidad crítica y decolonial, en Walsh, 2013). Se discutieron desde el inicio las reglas de interacción, el poder formar una comunidad de aprendizaje y establecer una amplia base social para la reflexión y el diálogo de saberes alrededor de temas previamente acordados entre los distintos participantes. Se acordaron varios principios importantes de la cultura masewal: *maj timosenpaleuikan* (participar todos y todas; aportar, ayudar todos; ayuda mutua), *timoj senixpantiaj* (compartir, tomar parecer de todos y todas sobre el *masewaltoyotl* o también sobre el *masewalaltept*), *masewalyot* (la esencia o el ser masewal es el centro de la “masewalidad” y define lo que somos, hablar desde el corazón el pensar y sentir; es decir, la importancia de usar la lengua *masewalkopa* o *masewualtahtol* para expresar las ideas y no el idioma español), *matiksentilikan totanemilil* (juntar nuestras experiencias, saberes, ideas y sentimientos), *maj timosenyolchikauakan* (fortalecernos, darnos el valor como masewal), *maj titekitakan ikaj miak kualkayot* (trabajar con respeto, de buena fe y confianza).

El plan de vida es resultado de un trabajo intenso en talleres temáticos a los que Pierre Beaucage (2016) –colega, amigo y antropólogo con una gran historia de participación y acompañamiento de los procesos de la Tosepan Titataniske– denominó *poujkajitalis* (“haciendo caso a la gente”), que podríamos definir en nuestros términos occidentales como “diálogo de saberes”. Uno de los hitos de todo el proceso fue el interés de las nuevas autoridades de la Tosepan y participantes jóvenes por invitar al grupo de caracterizadas y caracterizados reconocidos para hacer las preguntas básicas sobre el ser masewal, el territorio, los sistemas productivos, las abejas nativas, los productos del *kuajtakiloyan* (bosque útil) (Toledo, 2015), los imaginarios y los valores sobre paisajes bioculturales como el *milaj* (milpa) y las plantas medicinales del *kaltzintan* o huerto familiar. En talleres divididos en dos grupos, se trabajaron los temas propuestos y de cada sesión se obtuvieron conclusiones que se presentaron a todo el colectivo. El resultado fue un documento de manufactura colectiva que se leyó en febrero del 2017 ante los representantes e invitados de las cooperativas con motivo de los festejos

de los primeros cuarenta años de la Tosepan. El documento, escrito y representado en murales, se llevó posteriormente a algunas comunidades para su discusión, corrección y validación.

Respecto a la pregunta de en qué lengua discurriría el diálogo de saberes (masewalcopa, tutunaku o castellano), se propuso que en temas importantes se hablara en masewalcopa, “porque se trata de pensar desde las ideas que vienen del *yolot*” (“corazón”), expresó Paulina Garrido, actual presidenta del consejo administrativo de la unión. La persona generosa o bondadosa “piensa con el corazón”, *yolnemilia*, nos dice Beaucage (2016) en la presentación sobre los valores masewal. Esta forma de expresar las ideas y el pensamiento fue denominada por López Intzim (2011, p. 1) como “sentipensar-saber” de las comunidades.

Los valores y principios del yeknemilis para la construcción del plan de vida en el territorio masewal

El plan de vida se elabora bajo el signo de los valores que forman el *yeknemilis*, e incorpora tanto lo que se expresa por la “costumbre” como los valores nuevos construidos en las acciones colectivas recientes, en especial del cooperativismo o a partir de los propios movimientos sociales (Beaucage, 2016, manuscrito). Para aproximarnos al sistema de valores se planteó al grupo de trabajo, desde la plataforma crítica, la pregunta: ¿cómo sería vivir en el siglo XXI según el *uejkuajtamachilis* o costumbre masewal? (Beaucage 2016):⁷ a propósito del *poujkajitalis* (“haciendo caso a la gente”), define los valores como lo que el grupo social considera que es un pensamiento recto, ir delante, guiar; *yek nemililis maj kuali se mouika* es lo que orienta la acción colectiva para caminar juntos. La voz nahua del *yeknemilis* no es una traducción literal del bien vivir suramericano, sino un concepto que engloba un sistema local de valores masewal del *sentipensar*, del camino recto o de la vida buena o vida digna masewal.

⁷ Cada vez que Beaucage presenta las sabidurías de los *masewalmeh*, hace énfasis en que se trata de un conocimiento coconstruido con el Taller de Tradición Oral *sito* en San Miguel Tzinacapan, taller del que forma parte desde hace muchos años. También hay que aclarar que varios conceptos masewal fueron definidos en diversas sesiones para la construcción del plan de vida.

Entre mujeres, hombres, niños, niñas (que contribuyeron con sus dibujos al árbol del buen vivir), jóvenes y la opinión de los *masewalchuijke* (ancianas y ancianos masewal reconocidos como los conocedores en las comunidades), se construyeron los valores identitarios bajo la pregunta de “nuestros valores” del *tomasewalyot* (nuestro ser masewal), de nuestro actuar en el territorio ancestral masewal *tomasewalaltept*, de nuestra forma de vida *keniuj se nemij*. Con este objetivo se construyó un “etnomapa” tridimensional para la gestión del patrimonio biocultural. Este mapa tridimensional es un pre-texto para definir las acciones en el territorio masewal, y sobre todo para explicitar el carácter de territorio sagrado, definido por geosímbolos, de los manantiales que proveen de agua a las comunidades, de los quehaceres agropecuarios, de los paisajes bioculturales, del cuidado de la tierra, de donde vienen los ríos, hasta de las fronteras territoriales actuales. Uno de los valores centrales y con consecuencias éticas es la definición de la tierra y el agua (Fernández, 2013) como entes sagrados y vivos, con agencia propia, y en estas dimensiones discurren los trabajos para la sobrevivencia humana. No solo se trata de un territorio con delimitaciones físicas, sino de un espacio de los quehaceres –el terruño se hace al andar, diría Bartra (2016)– que dan identidad regional. Entonces, ¿cuál es la clave para desarrollar un discurso de sentido sobre el territorio de alta densidad biocultural? El diálogo de saberes alrededor del ordenamiento territorial y la construcción de un mapa tridimensional fue un pretexto para provocar la autorreflexión sobre la definición de territorio como hábitat, como espacios vividos diferenciados y sus respectivos geosímbolos, ligados a la cosmovisión (ética) territorializada.

El *ijkui se yoli* es un valor identitario para la aceptación de “que se nace así”, según explican los ancianos, “se habla así” o se viste de la manera que los abuelos y abuelas enseñaron, y se identifica como parte del orgullo de ser parte del corazón o identidad masewal o (*tomasewalyo*). Habitar en el territorio (recuérdese que, según el Convenio 169 de la OIT, el territorio es la *totalidad del hábitat*) está impregnado de un sistema axiológico de interacción grupal, de expresiones de la lengua *masewaltahtol*, de una relación específica entre los humanos y la naturaleza, la cual se interpreta en cada momento en el andar y los quehaceres sobre y con la tierra, es decir, en el terruño. La

diferencia con los proyectos de las ontologías de muerte y devastación que se pretende al intervenir en la región de alta densidad biocultural está en que a los sujetos sociales del capital no les interesa la gente, y por ello no parten de la vivencia local y regional del territorio. En ese caso se trata de dueños o administradores del capital que se apropian del agua a través de concesiones que les otorga CONAGUA, al mineral o al hidrocarburo como mercancía, que tal vez jamás pisen esta tierra, en donde la población necesariamente es un estorbo.

El orden ético se plantea a partir de “guías” de la conducta que combinen el interés individual con el colectivo para contrarrestar lo contrario, la violencia que existe en todos los niveles de la sociedad, incluida en la propia. En otras palabras, lo que se trabajó en los conceptos que conforman el *yeknemilis* expresa en positivo un orden ético que enfrenta lo dicho en todas aquellas situaciones individuales y colectivas de “malas conductas” (Beaucage, 2016).

Antes de resumir algunos de los valores básicos que conforman el *yeknemilis*, hay que aclarar que el conjunto de los valores expresado en las siguientes páginas es parcial y se encuentra en construcción, resultado de un trabajo colectivo que hay que entender como un proceso de reapropiación y aprendizaje. El colectivo fue mencionando los componentes, entre los cuales se incluyen las entrevistas realizadas a los ancianos y ancianas, y a un grupo de mujeres y jóvenes, así como los resultados que nos transmitió Pierre Beaucage (2016) a propósito del *poujkajitalis* (“haciendo caso a la gente”). Asimismo, Aldegundo González (2020) nos habla de 12 principios del *yeknemilis*.

El *yeknemilis* solo se puede conseguir si se mantiene la base convivencial de la comunidad: el territorio ancestral, la referencia a la tierra y al agua como seres vivos,⁸ los sistemas productivos, los paisajes bioculturales y su patrimonio biocultural. Entre los valores del *yeknemilis*, Beaucage (2016) sintetiza los siguientes, que fueron mencionados por los ancianos y las ancianas: 1) ser generoso, bondadoso o caminar con el corazón bueno

⁸ Sobre la cosmovisión sobre tierra y agua, véanse también los excelentes trabajos de Luis Enrique Fernández (2013) y de Pierre Beaucage y el Taller de Tradición Oral (2012).

(*yolkwali*), con la familia, con la comunidad y en el servicio comunitario, ser blando o suave de corazón, hacer las cosas de buena fe (*yol yemanik*); 2) humildad, no hacerse grande cuando se detenta el poder (servir con humildad y sabiduría, lo que equivale a mandar obedeciendo); 3) reciprocidad (*momkepa*), “devolver la mano” también en relación con *totatikpak*, la tierra, el *tamakepalis* (ayuda mutua); 4) trabajo comunitario (*sentekitilis*); 5) respeto (*mawisyot*) a los niños, a la familia, a las mujeres, a los hombres, a los ancianos y ancianas, al vecino y vecina, a las comadres y compadres, a la autoridad, si es legítima; 6) respeto a la naturaleza (*takachiuaj*) porque tiene dueño; 7) respeto al maíz nuestro que castiga si alguien le falta el respeto, si se le tira nomás así al suelo por descuido, respeto a los seres que gobiernan en la naturaleza y a la igualdad entre los habitantes de la comunidad sin importar las diferencias económicas; 7) solidaridad: el trabajo solidario en la familia (*nisentekitij iuan*) se da armónicamente cuando existe la 8) confianza entre todos (*takowtamatilis*), cuyo significado metafórico es “saberse en el otro y en la otra como en un árbol”, pero también como un valor colectivo, cuando se invita a la comunidad y a foráneos para compartir, por ejemplo, el alimento que se preparó colectivamente para las faenas, los trabajos de mano y vuelta de hombres y mujeres (*maj-timojsenpaleuikan*), y elaborar en conjunto los alimentos para consumirlos después de los trabajos en el campo o construcción de una casa de materiales locales. Nos dice además Aldegundo González (2020) que un valor o principio de arraigo es el *nawameh chikawkeh* (sentido de pertenencia) o tener el ombligo firme al territorio.

Parte de los valores identitarios centrales y del patrimonio biocultural están constituidos por el sistema alimentario ligado a la “cocina” *masewal* (Valderrama, 2018). En las fiestas, y aun en la cotidianidad, la cocina como valor y orgullo identitario se vincula con las especies y variedades de plantas y animales del legado ancestral que se encuentra en los distintos paisajes bioculturales. Estas acciones cotidianas que reúnen a los comensales necesariamente están relacionadas con las acciones colectivas de hombres y mujeres (mano vuelta) para sembrar, convivir o servir sus mejores platillos en las fiestas familiares.

El cuidado de la tierra, las semillas, las plantas ancestrales y los quehaceres para cultivarla se fundamentan en una serie de valores. Los *masewal*

xiuhte (ancianos y ancianas) y los productores, que saben hablar y escuchar a la madre tierra (*totaltipak*), explican que hay que mostrarle respetos en los rituales y en la vida cotidiana, y se le pide perdón por las averías que el agricultor genera, como rozar, quemar la cara o tumbar. A ella se encomienda el cuidado del cultivo, se le pide que lo haga crecer. *Totaltipak* recibe las ofrendas pero solicita que el masewal pida a los seres del *Talokan* la lluvia necesaria, la suficiente tanto para los humanos como para las plantas y los animales.⁹ El maíz *senteopil* es un ente sagrado. El humano se encomienda a *Totaltipak* y a los seres del *Talokan* para que lo cuiden. Mientras crece, *senteopil* o las mazorcas de la milpa están “rogadas”, no le pertenecen al humano, son parte del *kechkemiltl*, calzón, falda o vestimenta preciosa que se le coloca a *Taltipak* por parte de los humanos. A *Taltipak* se le solicita que este “padre madre cultivo” brote, florezca, insemine, lo mire en la cuenta de los días hasta cumplir cuatro meses, hasta que su cuerpo se desarrolle, se haga masewal –oración a *Taltipak* después de rozar y quemar, y en el momento de sembrar, según Reyes y Christensen (1990, pp. 60 y ss.)–. La ética del pedir perdón, del respeto y de la petición son los valores más importantes respecto a la relación entre las siembras, la naturaleza y los humanos.

Sin embargo, explica Beaucage (2016), en los movimientos sociales surgidos principalmente en los años setenta del siglo pasado se movilizan, reafirman o reconfiguran, en otros terrenos sociales, valores colectivos como la solidaridad, la reciprocidad, la igualdad, el cuidado de la tierra y la participación de las mujeres. Los principios del cooperativismo no solo se enmarcan en el ámbito de una economía solidaria o de ahorro, sino que contribuyen con el desarrollo de una economía circular regional, así como con la reconstrucción de las democracias de las asambleas en las comunidades en las cuales participan mujeres y hombres. Lo nuevo es la participación creciente de las mujeres en los asuntos públicos y organizativos, en especial en el cuidado de los pocos ingresos familiares dentro de la organización de las cajas de ahorro.

El gobierno de los bienes comunes y su gobernanza territorial se desarrolla según las reglas de la comunidad, emanadas de la economía doméstica solidaria, que es una manera determinada de organizarse. El ordenamiento

⁹ Véase también *Atlaltlapahualistle*, ritual para pedir agua, en Reyes y Christensen (1990, p. 55).

territorial explícito y las reglas de acceso fijadas colectivamente representan los valores más importantes para lograr la convivialidad y gobernanza en el territorio masewal.

Los valores que mueven las decisiones en las asambleas están determinados por el respeto, a partir del cual todos y todas tienen derecho a la palabra y pueden ser candidatos para ser nombrados en puestos de representación y formar parte del consejo regional, en caso de que hayan demostrado que han dado buen servicio a la comunidad y que tienen experiencia y voluntad de servir. A estos personajes se les escucha con atención. Tienen, por supuesto, su contraparte negativa, a la que hay que enfrentar. Un ejemplo clásico, vivido y expresado en la región es una persona que aspira a un cargo (por ejemplo, un presidente municipal) y no consulta, no ha servido a la gente o no toma el parecer de los sabios ancianos y ancianas, se tuerce fácilmente, se vuelve cacique; en este caso, la comunidad ya no le hace caso.

El plan de vida se representó gráficamente en forma de árbol con sus múltiples raíces, que representan los valores masewal, que se van uniendo para alimentar el tronco o el *yeknemilis*, del cual se derivan las líneas estratégicas representadas como ramas grandes, que a su vez devienen en programas, actividades específicas o proyectos. Cada componente se rige transversalmente por los valores bioculturales, que parten de procesos reflexivos y de la reapropiación del patrimonio biocultural.¹⁰

Para ello, se establecieron, desde el marco ético que refleja valores masewal del *yeknemilis* contemporáneo, por lo menos diez líneas estratégicas o ejes bioculturales territorializados, que parten de una reflexión profunda desde las experiencias vividas en los últimos años de la economía cooperativista, de la autonomía financiera y, la vez, de la defensa del territorio. Estas líneas estratégicas para el diseño biocultural territorial de los pueblos originarios en transformación se vinculan con la idea del *florecimiento regional endógeno* desde el patrimonio biocultural territorializado, con la autonomía y la libre determinación. Argumedo (s/f) dice que un territorio biocultural indígena se establece de manera voluntaria por parte de los pueblos indígenas para reforzar sus derechos inherentes, particularmente los derechos territoriales, la

¹⁰ Véase: Tosepan Titataniske, *Soñando los siguientes 40 años*, febrero del 2017.

autonomía y la libertad, de manera que puedan mantener sus modos tradicionales de vida y desarrollar y usar sustentablemente el patrimonio biocultural para proyectarse en el presente frente al futuro. Los territorios bioculturales indígenas son, entonces, una propuesta para la protección de territorios de alta densidad biocultural para el buen vivir. Sin profundizar en cada uno de los temas, voy a enumerar los que se propusieron en los talleres del plan de vida bajo el concepto del *yeknemilis*:

- 1) Derecho de ejercer la autonomía y libre determinación en la totalidad del hábitat masewal-tutunaku-mestizos.
- 2) Procesos de gobierno y comunalidad, participación equitativa de las mujeres, gobernanza territorial. Organización política regional (por ejemplo, la experiencia del Consejo Alteptl Tajpiani, alrededor de la defensa del bien común), representaciones locales y regionales con base en el historial de servicio de los elegidos y las elegidas. Reconocimiento de la equidad de género y entre las generaciones.
- 3) El desarrollo de la identidad cultural masewal en el siglo xxi, el cuidado y el cultivo de las lenguas.
- 4) Autonomía financiera y economía solidaria y social para el florecimiento regional endógeno; la construcción de una economía circular:
 - a) cooperativismo indígena, integración local de cadenas de producción para vender en mercados especializados y justos, procesos industriales bajo el control cooperativo, autonomía financiera regional con base en los pequeños ahorros locales; b) desarrollo de sistemas productivos de la economía de subsistencia y cuidado y custodia de los paisajes de alta densidad biocultural; c) impulso e investigación local de procesos productivos locales para responder a los retos que impone el cambio climático; d) procesos productivos agroecológicos adecuados a las regiones y según pisos ecológicos para la custodia e intercambio regional de las semillas ancestrales; e) el cuidado del suelo y agua; y f) diseño sustentable de los policultivos: milpa, *koujtakeiloyan*, *kaltsintan* (traspatio), *koutakauaal-acahual* (bosques y selvas secundarias), *ixtauat* (pastizales), *atauj* (ríos), *ueikoujtaj* (monte grande), *kajfenta* (cafetal), el cuidado de los suelos *tepexit* (laderas).

- 5) Soberanía y seguridad alimentaria. Producción regional suficiente de alimentos sanos a partir de las semillas y plantas ancestrales mejoradas a través de procesos agroecológicos.
- 6) Procesos educativos identitarios bajo el signo del *yeknemilis* para el florecimiento endógeno regional, escuelas y universidades regionales propias.
- 7) Pueblo y entorno sano. Cuidado y desarrollo de los sistemas alimentarios masewal.
- 8) Autonomía energética solar comunitaria y dispositivos para usar la energía hidroeléctrica en pequeña escala, que mantienen vivos los sistemas ecológicos.
- 10) Hogar y vivienda digna.

Estas líneas estratégicas están marcadas por experiencias importantes de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske y cuyos contenidos discuten las comunidades para que los *tlacuilos* (escribanos) locales diseñen el Códice Masewal o el plan de vida para los siguientes cuarenta años.



Presentación ante el Consejo General de la Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske los murales componentes del Códice Masewal o *plan de vida para los siguientes 40 años*.

VI

A MANERA DE CONCLUSIÓN. EL DIÁLOGO DE SABERES Y UN MARCO PARA OTROS MODOS DE HACER ETNOGRAFÍA RESPECTO A LA DIVERSIDAD Y PATRIMONIO BIOCULTURAL

¿Cómo coconstruir etnografías para *un mundo donde quepan otros mundos* entre la academia comprometida y los interlocutores indígenas organizados, a partir de los movimientos socioambientales de los pueblos indígenas y las comunidades equiparables? Escobar (2009) postula que hay que construir un nuevo tipo de etnografías. ¿Cómo involucrar la memoria biocultural del *habitar* en territorios que emanan del México pluricultural en el plan de vida territorializado? En este tenor, Pérez (2014) describe cómo Escobar (2009) concibe la etnografía:

En el marco del postdesarrollo, de la transición para pensar lo alternativo y para desde lo diferente crear otros mundos, Escobar señala, entonces, retos fundamentales para la antropología, y en general para las ciencias sociales. Por ejemplo: participar en la nueva etnografía del desarrollo, formar etnógrafos críticos, capaces de dar cuenta, desde una perspectiva dialógica, de los nuevos actores, de sus bagajes culturales, de cómo opera el desarrollo en tanto proceso multiescalar; contribuir a los estudios de modernidad/colonialidad; desarrollar estudios pluriversales para descubrir las formas adoptadas por los múltiples mundos que componen el pluriverso; y adentrarse en los estudios de transición en los ámbitos ya mencionados antes, como el de la cultura, la ecología, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa, la economía política, y nuevas tecnologías digitales y biológicas.

Al pluralizar la antropología y dar cabida a las antropologías del mundo, Escobar (2009) deviene en un promotor activo para formar una comunidad de antropólogos heteroglósica, democrática y transnacional.

No todas las lenguas romances tienen, como el español, el pronombre personal *nosotros*. El español y el catalán incluyen en el *nos* a los otros, no así el portugués o el francés (limitadamente, italiano, rumano), que utilizan generalmente el *nos*, como señala en un conversatorio sobre *interculturalidad crítica* la filósofa Juliana Merçon.¹¹ *Nos-otros* sería la escritura correcta para resaltar la interacción intercultural entre el *nos* y los otros, que forman una unidad en tensión con la diferencia. Pero, ¿quiénes son los *nos* y quiénes son los *otros*?

Un yo emisor en el acto de la comunicación nunca tiene plural más que el sociativo. El nosotros indicará siempre un *yo* y aquellos que *conmigo* están vinculados por relación lógica o de contexto y en cuyo nombre también hablo o me apropio de su representatividad. De la misma manera vos (vosotros) puede designar en el acto de la comunicación no solo al grupo de los receptores presentes (los distintos “tú”, sino también a un tú y a todos los que a él se vinculan por una relación lógica o de contexto. En su función nominativa y vocativa, el romance acabó sobrecaracterizando estas formas con un *otros* (de alteros) de claro valor contrastivo. *Alter* es un pronombre, que si bien acabó desplazando el *alius* (otro, distintos diferentes), siempre conservó el valor contrastivo. Dotado de un sufijo *-alter* (otro), sobre *alusi* (aliado), marca un elemento diferenciado necesariamente de un par asignado, unas veces al uno, otras veces al “otro”. Así se marcaba más fuertemente la distinción entre el grupo de los vinculados al yo hablante (yo y mi grupo, que son “los unos”) frente al grupo del oyente (vosotros que sois “los otros”).¹²

¿Qué tal si el que habla desde el *nos* es indígena y los *otros* somos los no indígenas y exige, desde donde quepan otros mundos, la resistencia o plan

¹¹ Conversatorio sobre interculturalidad, sustentabilidad y educación, celebrado en el Instituto de Investigaciones de la Educación, de la Universidad Veracruzana Intercultural, el 26 de febrero del 2014.

¹² Información disponible en <http://etimologias.dechile.net/?ded>.

de vida alterno al dominante en una plataforma para el diálogo intercultural crítico y decolonial, con aquellos que se pretenda dialogar?

En general, los “etnos” (etnografía, etnohistoria, etnoecología, etnobiología, etnología, etnopsicología, etnobotánica o la misma antropología social, etc.) tratan precisamente de ese guioncito entre el nos y los otros, el cual denota frecuentemente la interrelación unidireccional traductora entre los imaginarios sociológicos o antropológicos “portadores de la ciencia”, los portadores de conocimientos, sentidos comunes de unos y otros, y la memoria biocultural de los imaginarios locales. Solo que estos “etnos” se desarrollan generalmente en una sola vía y en un pensamiento que se antoja abismal: desde el *nos* académico citadino y urbano, que estudia y reflexiona sobre los *otros*, y muy limitadamente *con los otros* en una coconstrucción temática determinada.

Ese guioncito puede representar los bordes “mismos de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no eurocéntricos” (Pérez, 2014, p. 76, citando a Escobar, 2003, p. 54). Pero ¿la vida de los pueblos indígenas es así como la reflejan los antropólogos en sus reflexiones durante y después del trabajo de campo para relevar distintos aspectos de la vida de esos otros? Hurguemos entonces en este regalo que nos ofrece el español para referirnos al *nos-otros* desde un enfoque de la complejidad y de la diferencia desde la Epistemología del Sur (Sousa Santos, 2009), desde el *Abya Yala en una estrategia decolonial*.¹³

Respecto a las reflexiones que buscan superar las aproximaciones etnográficas que llamaré “extractivas del conocimiento ajeno”, hay un camino ya andado. James Clifford (1995, p. 46), en el texto *Sobre la autoridad etnográfica*, se refiere a las distintas etapas del quehacer etnográfico, como el trabajo de campo y la confrontación académica, y presenta distintos métodos de traducción cultural de los *otros* hacia la reflexión científica. Concluye que en la actualidad el primer mundo ya no es origen y fundamento de la verdad antropológica. La separación entre el “relevamiento” de los datos

¹³ *Abya Yala* es el nombre dado al “continente americano” por el pueblo kuna, de Panamá y Colombia, antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital”.

etnográficos que se realiza en los trabajos de campo y que se sintetizan en las metrópolis para presentar los resultados en nombre de los *otros* es finalmente un imaginario, de confección aparentemente científica *sobre de*, por lo que habría que ensayar nuevos métodos etnográficos que superen esta etnografía extractiva.¹⁴ Continúa Clifford (1995) diciendo que “el etnógrafo se autodesigna la tarea de ser como un *traductor cultural* desde informantes individuales y generaliza su opinión como si fuera la del grupo social estudiado, al construir o acoplar los materiales a una teoría de la cultura generada en el ‘norte’, incluyendo muchas instancias académicas del ‘sur’” (p. 46). En este quehacer, se pasa por una serie de filtros y discriminaciones que jerarquizan ideas, que resaltan al interlocutor nativo como el más representativo de su cultura y que después, en la teoría de la cultura, tienden a desvanecerse en el texto final (Clifford, 1995, p. 60).

En este enfoque, la etnografía y sus métodos aparecen como una relación intercultural e intersubjetiva entre grupos definidos como los “otros”, y los etnógrafos como el “nos” con sus imaginarios antropológicos. Es decir, el antropólogo con su método trata de crear puentes en estas tensiones entre distintas epistemes u ontologías. Tiene que enfrentar la relación colonial que establece la sociedad globalizada, la cual integra o invisibiliza distintos elementos contradictorios en las diferentes esferas de la cultura o de los modos de vida. El etnógrafo es entonces el traductor con sus teorías de las otras epistemes u ontologías subalternizadas por la sociedad a la propia (Escobar, 2016, p. 19).

Podría decirse que los antropólogos y los ecologistas han vivido siempre con la comprensión de la diferencia colonial. Sin embargo, tomado como un todo, la antropología y la ecología, por lo menos en sus formas convencionales, han tendido a domesticar la diferencia en lugar de liberar su potencial político y epistémico para el diseño de alternativas socio-naturales (Restrepo y Escobar, 2005).

¹⁴ De manera coloquial se ha calificado la etnografía minera o extractiva como aquella en donde se extrae la información por los y las investigadoras, se analiza y se publica sin que los interlocutores siquiera se enteren o conozcan qué se piensa sobre de ellos después de que se “extrajo” la información.

Voy a tratar de responder con la *pregunta antropológica* de Krotz (2002, pp. 12-13), que abonaría al enfoque de defensa de lo propio de la *diversidad* y el *patrimonio biocultural* de los pueblos indígenas y de las comunidades equiparables, como una aproximación teórico-metodológica que tendría consecuencias en el quehacer etnográfico:

Son de utilidad las consideraciones meta-científicas que entienden la ciencia como fenómeno cultural, cuya investigación debe tomar en cuenta numerosos aspectos complementarios (métodos y modelos paradigmáticos, instituciones y debates científicos, obras y vidas de gran influencia, así como procesos civilizatorios que abarcan todos estos elementos). En el centro de esta “tradición antropológica” se encuentra la categoría de *otredad* (o “alteridad”, que resulta del contacto de las culturas, en la que destacan especialmente dos formas de tratamiento de la “*pregunta antropológica*”. Antes de que se convirtiera en ciencia, tenemos una reflexión antropológica que se refiere a la “utopía”, la cual aún fue abonada en el evolucionismo antropológico, que se separa aparentemente de manera definitiva del quehacer científico en la segunda mitad del siglo XIX.

En la última parte de su libro, el autor se plantea la construcción de una *nueva pregunta antropológica* que, lejos de ser una nostálgica “revitalización” de una oportunidad perdida para siempre, en la situación global es imprescindible que vincule la reflexión científica como etnoantropología en una antropología cultural empírica que relacione las dos perspectivas presentadas en la otredad de una manera nueva dirigida hacia la posibilidad de un multiverso, del caminar erguido de todos los seres humanos (Krotz, 2012, pp. 12-13).

En la posibilidad de un mundo pluriverso *del caminar erguido* de todos los seres, incluyendo mujeres y hombres, sin colonialismos y subalternizaciones de toda índole, incluida la colonización de la naturaleza por el norte y el sur global, ¿qué pasaría si el *nos* fueran los *otros* con un proyecto de vida implícito o explícito?, como preguntamos más arriba en el texto. Es decir, el *nos* de los participantes de un pueblo indígena y los *otros* que somos los de afuera, suponiendo que hay *un afuera* y *un adentro* identitario. Maestros, ancianos, mujeres, niñas y niños, chamanes, campesinos, comerciantes o

Mesas de trabajo y exposiciones en plenaria



Fotos: Codice Masewal: plataforma intercultural, crítica y decolonial para la elaboración del plan de vida masewal, tutunaku y mestizo en la Sierra Nororiental de Puebla.

jóvenes migrantes indígenas o la asamblea comunitaria como tal (en caso de que exista en el lugar), sus líderes, desde su *nos*, construyen en su imaginario a los *otros*, igualmente que los que hacemos trabajo etnográfico con el imaginario antropológico. ¿Qué pasaría si el *nos* fuera un enfoque biocultural y desde ahí se relacionara con el *otros*?

Para el proceso de *reapropiación del patrimonio biocultural* en un ambiente altamente colonial, hay un sujeto social que se ve en el espejo de la identidad cuestionada colonialmente, y que se moviliza alrededor de la *memoria biocultural*, como componente de las otras ontologías relacionales, para enfrentar la crisis económica y socioambiental desde la diversidad biocultural, reconociéndose como parte de la globalidad. La reapropiación del patrimonio biocultural es un proceso de afirmación y principalmente re-inención biocultural, en un fluir contradictorio ante los procesos actualizados de su destrucción colonial, ambiental y del despojo por los proyectos capitalistas de la globalización. La identidad cultural de un pueblo originario no se refiere a cualquier diversidad cultural ni a cualquier proceso identitario, como sería por ejemplo una comunidad religiosa, gremial o política “multicultural” nueva. La identidad de los pueblos originarios está

principalmente ligada a la interculturalidad, que define sus territorios como parte de la memoria ancestral y de su cosmovisión, además de las prácticas rituales igualmente territorializadas (Luque, 2006, p. 33), así como su idioma. Sin embargo, hay caminos recorridos, y en la actualidad los procesos de re-invenición de la identidad tienen que ver con la situación cotidiana actual en que viven los pueblos indígenas.

De la etnografía compartida con los interlocutores aprendimos varios componentes que aquí comentamos. Por ejemplo, don Antonio Robles Torres (QEPD), miembro del consejo de ancianos *comcáac* (Seri), lamenta que su mundo está desapareciendo y que la “gente nueva” no sabe sobre el conocimiento de los *comcáac* y tampoco el de los blancos; “están en medio y eso es muy peligroso”, señala. La memoria histórica del exterminio deliberado de su pueblo indígena, conducido por el Estado mexicano, está presente en la conciencia de los ancianos. Se trata de una preocupación por el exterminio y la desaparición del *ser comcáac* contemporáneo. El tema planteado está en el eje de la memoria biocultural y del olvido, del ser (según don Antonio) o *no ser comcáac*. Entonces don Antonio le explicó a Diana Luque el proyecto de escuela para transmitir el vasto conocimiento tradicional *comcáac*; en el parecer de los ancianos, la “gente nueva” ya no aprende. La antropóloga se sensibiliza ante estos sentimientos de pérdida que otros antropólogos ya habían tratado; Nabham (2003), por ejemplo. Se genera un proyecto común entre la antropóloga, algunos ancianos y jóvenes, para recorrer el territorio de la isla Tiburón e identificar la “otra” geografía, la del pueblo ancestral de los sitios de relevancia cultural, sagrada y emotiva. Decidieron documentar esta memoria biocultural territorializada, grabar videos y entrevistas con los distintos “sabedores”, en recorridos a través de los lugares que describen los mitos fundantes, visitar enseñada por enseñada, cerros, cuevas y barrancas, varios sitios mar adentro que solo los pescadores *comcáac* identifican según color, temperatura, corrientes y vida silvestre. También se recopilaron las historias de resistencias, de refugio en contra del ejército mexicano de exterminio. El mito de origen *comcáac* se refiere a la isla Tiburón y le da un sentido simbólico que fue protector del *nos-otros comcáac* ante las políticas de exterminio de las clases dominantes sonorenses apoyadas por el Estado mexicano.

A través de la etnografía compartida se ponen de manifiesto las otras ontologías y epistemes a partir de esta memoria biocultural expresada en cada momento en idioma *comcáac*. Todo el material grabado fue celosamente resguardado por don Antonio, que justo antes de su muerte reciente liberó para las miradas externas. El recorte metodológico de las etnografías estuvo determinado por la crisis cultural y social del pueblo *comcáac*, cuyo antídoto sería la recuperación y reapropiación de la memoria para el intento de construir una escuela tradicional *comcáac*. Los jóvenes que acompañaron el proceso fueron los grandes aprendices. Con Diana se negoció lo que ella podría publicar y lo que no. El libro *Naturalezas, saberes y territorios Comcáac (seri)* (2006) se publicó bajo la autoría de Diana Luque y don Antonio Robles, y representa la interpretación de uno de los caracterizados del conocimiento colectivo. El recorte etnográfico teórico-metodológico se ubicó en el terreno de *la reapropiación de los saberes comcáac*, por y para los jóvenes, mediante recorridos en el mar y en la isla Tiburón, con lo que se fundamentó el sueño de construir una escuela para reforzar la memoria e identidad.

Hoy en día las grandes amenazas al territorio *comcáac* siguen subsistiendo: concesiones mineras, proyectos turísticos, cinegéticos, tutelas de gobierno, extinción de la tortuga cahuama (*Caretta caretta*) o la de los cinco costados laúd (*Dermochelys coriacea*), proyectos eólicos y despojos para el cultivo de camarón o maricultura, y la presencia del crimen organizado y la introducción de todo tipo de drogas. Estas amenazas, riesgos y vulnerabilidades afligen y son expresadas por los ancianos. Pero hay un relevo generacional. Hoy en día se han formado grupos de jóvenes focales para replantearse, ante múltiples problemas, un proceso importante de resiliencia biocultural.

Otra gran aportación a la discusión sobre un modo diferente de hacer etnografía fue la presencia en el seminario que organizamos en el Consejo Nacional de Antropología INAH, de los integrantes indígenas del CEPEC, que incluye al antropólogo Pierre Beaucage, que ha trabajado muchos años en San Miguel Tzinacapan, en Cuetzalan, específicamente en el territorio biocultural masewal (náhuatl) de la Sierra Madre Nororiental de Puebla. Este taller de tradición oral se genera por el interés de recopilar la riqueza

de narraciones y “cuentos” (en parte el corpus de los mitos de origen), ante la inquietud inicial del grupo para contar con materiales locales para la alfabetización, según el método de Paolo Freire (1970). A partir de estos inicios del Taller de Tradición Oral del CEPEC (véase relato del proceso de la formación de una comunidad de aprendizaje en Beaucage, primer capítulo, 2012), se revisan otros temas que se problematizan; los jóvenes investigadores locales van con los ancianos reconocidos, recogen y analizan, y finalmente discuten cómo publicar los hallazgos y no permitir que los antropólogos externos en actitud colonial se apropien de su trabajo para elucubraciones antropológicas.

La discusión de los temas discurre en lengua náhuatl (*masewaltahtol*), así como la constante discusión de los términos para nombrar cada uno de los aspectos culturales. En otras palabras, se trata de realizar una exploración conjunta en un verdadero diálogo de saberes, sobre un mismo tema problematizado, y formar una comunidad de aprendizaje que respete la pluralidad de enfoques de los participantes, el idioma y la difusión local. La música de fondo de este proceder es la recuperación y reapropiación de la riqueza que se está perdiendo para las nuevas generaciones. La reapropiación reflexiva de lo propio a través del diálogo de saberes enfatiza al orgullo de ser, para que los resultados de la investigación participativa sirvan a la propia comunidad o comunidades en su afán de autorrepresentación. Si no hay esta plataforma de preguntas conjuntas entre los distintos participantes, difícilmente tendrá lugar el diálogo de saberes intercultural, crítico y decolonial. De esta forma podemos caracterizar el proceso de producción colectiva del Códice Masewal, que registrará el plan de vida para los siguientes cuarenta años, bajo el signo de la autonomía y la libre determinación.

Me parece que esta aproximación rebasa el planteamiento de las aproximaciones etnográficas *etic* y *emic* de Pike (1997). Si bien los creadores de esta manera de hacer etnografía aportaron materiales etnográficos de cómo perciben y explican los entrevistados el mundo, su verdadero sentido era generar una teoría antropológica generalista (*etic*) y responder a la meta-pregunta que se hacían los investigadores: las etnografías y la recopilación de las lenguas son un referente lingüístico y etnográfico para

la transformación ideológica en la traducción de la biblia al idioma local, con la intención de usarla en su afán colonial misionero. El creador del modelo *etic-emic* en lingüística, K. Pike, trabajó en el Instituto Lingüístico de Verano y realizó estudios etnográficos; sin embargo, siempre hubo un trasfondo cultural y abismal entre la intención misionera y el mundo de los pueblos indígenas (Boege, 2014). No sucedió de este modo con Harris (1990), que retomó la discusión *etic-emic* poniendo en el debate el tema de si los antropólogos podrían realmente entender cómo explican el mundo los “nativos”, y si desde esa explicación lograrían una interpretación general de la estructura de los rituales.

En este sentido, algunos investigadores de la academia, comprometidos con los movimientos socioambientales, ensayamos aproximaciones distintas e intentamos realizar investigación antropológica con una nueva metapregunta: ¿cómo se puede generar el reconocimiento y el respeto a la pluralidad epistémica, como la llama Bonfil (1988, p. 17), así como el diálogo verdadero de saberes (Argueta y Pérez, 2012)?

Las representaciones colectivas son diferentes de una sociedad a otra, precisamente porque son resultado de una larga acumulación que ocurre en un universo social delimitado y continuo a lo largo de un tiempo. De ahí que las representaciones colectivas siempre formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero fundada en esas representaciones colectivas particulares, exprese también a esa cultura específica (Bonfil, 1988, p. 17).

Desde la Red del Patrimonio Biocultural en el nodo de la Sierra Norte de Puebla y nodo Michoacán, intentamos coconstruir esta *plataforma dialógica intercultural crítica y decolonial* con los interlocutores de los pueblos indígenas y no indígenas locales. Los temas centrales, tanto con los tutunaku, masewal y mestizos de la Sierra Nororiental de Puebla, fueron propuestos por los interlocutores locales y regionales a partir del reconocimiento de su territorio como la base del movimiento socioambiental regional *versus* la invasión de sus territorios con proyectos de fractura hidráulica, de minería a cielo abierto e hidroeléctricas para abastecer a las mineras por venir, el sur-

Elaboración de etnomapas



Fotos: "Etnomapas". Dibujando el territorio masewal-tutunaku.
Taller Gestión Biocultural del Territorio (2015).

cado de líneas de alta tensión del territorio, la instalación de un Walmart en el corazón del territorio, y megaproyectos turísticos.

Dentro de esta perspectiva proyectiva de lo propio, son útiles las ideas de territorio local expresadas en "etnomapas", los cuales delinean las partes donde los humanos se desenvuelven en los paisajes bioculturales y sus geosímbolos sagrados, en una especie de ordenamiento ecológico territorial para la vida. Cada espacio determinado tiene su ética de uso y aproximación colectiva. La visión cosmocéntrica de los etnomapas se forma con geosímbolos que se relacionan con la custodia de la agrobiodiversidad mesoamericana, la gestión y el cuidado del agua, así como el cuidado de los paisajes bioculturales.

Igualmente, se trabajó desde la Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural con un texto para niños respecto al reconocimiento del territorio lacerado por el crimen organizado y las contradicciones internas de Cherán (Michoacán): *Cherán K'eri: Conociendo y reconociendo nuestro territorio* (2013).

En un contexto diferente, coordiné una investigación específica en la comunidad de Guadalupe Hidalgo, Yucóo, en la Mixteca Alta, en el municipio

de Tilantongo (Oaxaca), con un altísimo índice de migración, para experimentar cómo podría darse un diálogo de saberes en el marco de la investigación etnográfica. Se construyó una plataforma entre facilitadores exteriores e investigadores comunitarios nombrados en la asamblea general y grupos de trabajo que partieron de la misma asamblea, con la finalidad de realizar un mapeo del patrimonio y de la diversidad biocultural para la gestión social del territorio. Pero ese mapeo y etnografía tenían una intención, la cual definió la asamblea como “un libro y un documental para que los *radicados* –los habitantes originarios de la comunidad que viven en distintas partes del país o en Estados Unidos– sepan de cómo estamos aquí en la comunidad”. La definición de la temática fue una especie de recordatorio identitario de pertenencia para los que se fueron. Detrás de la intención de hacer el libro y el video para los *radicados*, había una gama de temas; entre ellos, algunos altamente emocionales, como la tristeza, la pérdida de parientes inmediatos, la sobrevivencia como comunidad, las fiestas integradoras como el día de muertos y de Guadalupe, y el orgullo del territorio, el idioma, la bioculturalidad y la gestión alternativa del territorio (Boege, Cruz y Jiménez, 2014).

Con estos ejemplos concluimos que vale la pena explorar el trabajo etnográfico dentro de esta *plataforma intercultural crítica y decolonial*. Para construirla se requieren acuerdos preliminares sobre el tema o problema que se va tratar entre los interlocutores, y facilitar el diálogo desde las distintas epistemes y ontologías relacionales, como lo expresé en los ejemplos anteriores. En los acuerdos sobre los temas deben verse cuestiones de interacción: todos y todas tienen voz, nadie acapara la palabra, todos escuchan con atención y hay respeto a la palabra; se trata de una comunidad de aprendizaje. El rumbo temático lo marcan estos acuerdos para *formar comunidades de aprendizaje* entre los interlocutores o grupos focales, incluidos los etnógrafos y los intelectuales orgánicos de las comunidades. El método se desarrolla sobre los acuerdos temáticos y la definición de la problemática que se va a desarrollar. Es decir, los etnógrafos críticos a los que se refiere Escobar debieran explorar plataformas y técnicas de facilitación para la actividad etnográfica de incentivar un espejo de *reflexividad y reapropiación*, así como de *autorrepresentación cultural y territorial*, por parte de los propios interlocutores indígenas (Boege, 2017).

La construcción de diversas formas de resistencia implica maneras de organización política novedosa o reinventada, con un nuevo lenguaje, con reflexiones sobre lo propio, y de revitalización de las lenguas de los pueblos indígenas; sobre todo, la explicitación de una ética que exprese la relación entre humanos y naturaleza de manera particular. Así se perfilan además nuevas formas de organizaciones y organismos socioeconómicos, y se reivindican la economía solidaria y el buen vivir (López y Maraón, 2013). Tenemos algunos ejemplos visibles de construcción de nuevas formas de vivir desde las *otras ontologías*, como nos enseñan los distintos niveles de ocupación territorial, por ejemplo, los Caracoles zapatistas, el comunismo de los comuneros oaxaqueños, el cooperativismo y la economía solidaria que tratan de construir los pueblos indígenas masewal y tutunaku de la Sierra Nororiental de Puebla, las movilizaciones de las comunidades indígenas alrededor de sus tierras comunales en la Montaña de Guerrero en contra de las mineras, la organización de las policías comunitarias en Guerrero, etc. En los casos mencionados se han recuperado territorialidades del territorio indígena y reapropiado formas de organización de la comunalidad, y también se ha garantizado la gobernanza territorial. En los movimientos socioambientales de defensa territorial, el *control cultural* (Bonfil, 1988) está constituido por semillas para la construcción de *territorializaciones alternativas* o territorios de vida desde la diversidad y el patrimonio biocultural.

Cada uno de estos proyectos alternativos emanados de la resistencia tienen distintas estrategias y diferentes niveles para ejercer la libre determinación y la autonomía a la que los pueblos indígenas tienen derecho constitucional, inclusive por acuerdos internacionales de derechos indígenas y humanos. Se reinventan nuevas organizaciones políticas que a veces parten de lo tradicional, se construyen nuevas territorializaciones parciales y se introducen con frecuencia acciones autonómicas que abonan a la igualdad de género, el buen gobierno y el desarrollo democrático por asambleas (Bartra y Porto-González, 2016).

Justamente en la lucha por los territorios con legados bioculturales de los pueblos indígenas se puede hacer valer, desde abajo, la libre determinación o las autonomías a diferentes escalas. Estos ejemplos nos llevan a plantear una continuidad originaria contenida en ciertas matrices

culturales que van mimetizándose según las condiciones de contorno que marca un estado y sistema ahora globalizante. Este concepto de continuidad originaria desde el territorio, presente en la definición de pueblo indígena de la Constitución mexicana, no se traduce en inmovilidad social o en una posición esencialista, pero sí en cierta inmanencia, aun cuando sus componentes se adapten y se transformen constantemente según las nuevas situaciones internas y externas.

La aseveración anterior nos lleva a otro segundo componente contemporáneo para la construcción de la identidad cultural indígena de hoy en día. La identidad se define por el contraste constante entre las identidades que día a día se construyen con comunidades locales, con pueblos indígenas, con poblaciones mestizas, con los comerciantes acaparadores, con los parientes urbanos y locales, con los aparatos educativos, eclesiásticos, con las denominaciones cristianas o con el propio aparato estatal y sus políticas de gobierno, en un fluir contradictorio de muchas aristas, algunas porosas culturalmente y otras no. Un tercer componente se plantea a partir de la idea de que, desde la diversidad biocultural de re-territorialización reflexiva, se puede hacer frente a las des-territorializaciones sistemáticas provocadas por las imposiciones territoriales que demanda el extractivismo del norte y sur global.

Partimos de la idea de que la etnografía crítica de las regiones y los territorios de diversidad y patrimonios bioculturales puede ayudar a posicionar a los pueblos indígenas y a las comunidades equiparables como centros intelectuales de producción y reproducción de resiliencia, defensa y custodia de lo propio, desde la diversidad en un territorio de alta densidad biocultural (*Biocultural Heritage Territories in Action*). La idea de resiliencia ambiental y social nos la ofrece Porto-Gonçalves (2015, p. 230) a partir de sus observaciones para una geografía crítica:

Geo-grafiar es un verbo que me permite graficar el espacio de vida de la gente, mostrar el espacio desde abajo, en sus detalles y en sus vivencias. La cuestión de graficar la tierra es una cuestión más macro. La tierra, el espacio así entendido, es una condición de la existencia del hombre. Geo-grafiar es la manera de aproximarnos al sentido de territorio/territorialidad/territorialización como lo hacen los movimientos sociales de resistencia y de lucha.

Parafraseando a Porto-Gonçalves, desde la etnografía podríamos usar el verbo *etnografiar* para “grafiar” la diversidad desde el nos-otros indígena, plasmada en la diversidad y el patrimonio biocultural territorializado. Ésta sería una acción para posicionar y mostrar, desde los propios pueblos, la vida junto con grupos subalternos de interés local y construir colectivamente alternativas desde la memoria biocultural en territorios indígenas y comunidades equiparables o locales. Algunos de los temas desde el patrimonio biocultural de terriotiros de vida serían, por ejemplo:

- 1) La custodia biocultural de gran parte de la diversidad biológica de México; no solo se expresa en el Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas, sino también en gran parte de los territorios indígenas y las comunidades equiparables (campesinas).
- 2) La conservación dinámica y la custodia de la agrobiodiversidad indígena como bien común, territorialmente expresada en paisajes bioculturales como componentes centrales para la resiliencia biocultural. En este mismo terreno observamos nuevos enfoques que abonan estas aproximaciones bajo el concepto de *diseño biocultural de paisajes sustentables*, para desplegar soluciones globales ante los retos del cambio climático global.¹⁵
- 3) La siembra *in situ* de los cultivos con semillas ancestrales como bien común de las comunidades tiene una gran capacidad adaptativa y de resiliencia constante a las condiciones ambientales extremas, incluidas las generadas por el cambio climático global.
- 4) La gestión de la diversidad cultural y espiritual basada en el ordenamiento territorial indígena contiene una ética de manejo del bien común ante las lógicas altamente destructivas y mercantiles de los territorios extractivistas, incluida la agricultura industrializada.

¹⁵ Conversation about *biocultural design* that brings together the insights gained through a focus on biocultural diversity and heritage with a design approach to innovation. We do this by bringing together work carried out in recent times on the conceptual framings of biocultural diversity and heritage regarding adaptive capacity, with insights on processes of innovation from the field of design (UICN 2013-2016 Programme) Información disponible en <http://journals.openedition.org/sapiens/1382#article-1382>). Véase también Satoyama Initiative, disponible en <http://satoyama-initiative.org/foundation-for-research-and-social-development/>.

- 5) El estudio, la revaloración y la renovación creativa de los conocimientos de la propia “biblioteca” de conocimiento tradicional abonarían a la construcción de un enfoque agroecológico “ambientalmente amigable” para el combate y la adaptación al cambio climático global, basado principalmente en la diversidad, frente a la agricultura industrial de los monopolios.
- 6) El concepto de resiliencia ambiental, social, cultural, local y regional en los territorios y las regiones bioculturales puede ser un eje para responder y enfrentar *la pobreza e inequidad* colonial existente. Para ello, es interesante la construcción de planes *de vida* desde un marco valoral que se base en estrategias locales y regionales de reciprocidad social y equilibrio ecológico, soberanía alimentaria, diversidad biológica, economías solidarias y de florecimiento cultural.
- 7) Poner al comando la participación de las mujeres en la toma de decisiones para el buen gobierno, la autonomía y la economía solidaria.

El significado de estas nuevas situaciones de defensa biocultural del territorio es el reconocimiento de la importancia de las regiones bioculturales y sus territorios como centros históricos de producción intelectual de los pueblos indígenas. Terminamos este apartado con la siguiente cita de Enrique Leff (2014, pp. 296 y ss.):

En el campo de la ontología política se manifiesta un conflicto de territorialidades, entendiendo al territorio en su compleja concepción ontológica, material, epistémica y cultural (Deleuze y Guattari, 1987). El territorio se convierte en el hábitat de mundos de vida diversos, en la recreación, incorporación y sedimentación de modos de vida conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; de las condiciones simbólicas y el sentido de la existencia del ser cultural. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el *locus* donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y práctica en los modos de apropiación de la naturaleza y construcción de territorios de vida [...]. La ontología política se juega en la confrontación entre diversas estrategias de apropiación y construcción de territorios entre la

capitalización de la naturaleza y los modos ecológico-culturales de los pueblos de la tierra; entre la expansión destructiva del capital y los derechos de autonomía de los pueblos; entre los derechos de propiedad intelectual de las empresas transnacionales y los derechos de los pueblos a la conservación y reinención de su patrimonio biocultural: entre el derecho privado y los derechos comunes de la humanidad; entre el derecho al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital global y los derechos de vivir bien dentro de diversos imaginarios de la vida humana que se configuran en las diferentes culturas y modos de habitar el planeta; en los derechos de toda la comunidad a definirse a sí misma, establecer sus normas de convivencia, a reinventar sus modos de existencia-su diversidad-relación con otros mundos de vida. Éstos son los cauces que abre la racionalidad ambiental para recrear la vida en el planeta.



Mujer rálámuri del municipio de Batopilas (Chihuahua)

BIBLIOGRAFÍA

- Agnoletti, Mauro y Rotherham, Ian D. (2005). Landscape and biocultural diversity. *Biodiversity and Conservation*, 24(13).
- Aguilar, Jasmín; Gómez, Tonantzin; Illsley, Catarina; Flores, Alvar; Quintanar, Eduardo; Tlacotempa, Albino; Acosta, Jorge y Mancilla, Silvestre (2020). Normas comunitarias indígenas para el acceso y uso de los recursos naturales. Una experiencia de Guerrero, México. México. Gaia, GEA, A. C. Proyecto Sierra Santa Marta, A. C. Methodus.
- Aguilar Zeleny, Alejandro (s/f). Con la memoria en las manos. La artesanía de los pueblos originarios de sonora. *Saaptim*. Hilando los arbustos del desierto, la cestería y otros símbolos. *Correo del Maestro. Revista para Profesores de Educación Básica*. Recuperado de: https://www.correo-delmaestro.com/publico/html5122013/capitulo5/capitulo_05.html
- Alarcón, Chaires (2017). *Epistemologías otras. Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. México: Tsintani/Multiversidad Mundo Real/IIES/UNAM.
- Alavi, Hamza y Hobsawm, Eric (1976). *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Anagrama.
- Alimonda Héctor (coord.) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO/CICCU.
- Altieri, Miguel (2016). Los quelites: usos, manejo y efectos ecológicos en la agricultura campesina. *LEISA*, 32(2/1516). Recuperado de: <http://www.leisa-al.org/web/index.php/volumen-32-numero-2/1516-los-quelites-usos-manejo-y-efectos-ecologicos-en-la-agricultura-campesina>.

- Añaños, María Cecilia (2014). La idea de los bienes comunes en el sistema internacional: ¿renacimiento o extinción? *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 14. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-46542014000100005
- Aquino, Alejandra (2011). La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, 18(34), 7-21.
- Argueta, Arturo y Pérez, Maya Lorena (2018). Interculturalidad, saberes y diálogo de saberes. *Etnografías del patrimonio biocultural*. México: CNAN-INAH.
- Argumedo, Alejandro (s/f). Descolonizando la investigación-acción: el protocolo biocultural del Parque de la Papa para la distribución de los beneficios. En Holly, Ashley; Kenton, Nicole y Milligan, Angela (eds.), *Biodiversidad y cultura: exploración de protocolos comunitarios, derechos y consentimiento: aprendizaje y acción participativa. (participatory learning and Action)*: 65. IIED. Londres Park Communication LT
- _____. (s/f). *Territorios bioculturales indígenas: Una propuesta para la protección de territorios indígenas y el buen vivir*. Cusco, Perú: Asociación Andes. Disponible en <http://www.internationalfund.org/documents/TerritoriosBioculturalesIndigenas.pdf>
- _____. (2008). The Potato Park, Perú: Conserving agrobiodiversity in an Andean Indigenous Biocultural Heritage Area. En Thora, Amend; Brown, Jessica; Kothari, Ashish; Phillips, Adrian y Stalton, Sue (eds.), *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values*. Heidelberg, Alemania: IUCN/GTZ.
- Argumedo, Alejandro y Pimbert, Michel (2008). *Protecting Farmers' Rights with Indigenous Biocultural Heritage Territories: The Experience of the Potato Park*. Cusco, Perú: International Institute for Environment and Development, IIED Asociacion Andes.
- Arriaga, L.; Espinoza, J. M.; Aguilar, C.; Martínez, E.; Gómez, L. y Loa, E. (coords.), *Regiones terrestres prioritarias de México*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Asociación Andes y Parque de la Papa (2014). *El santuario culinario del Parque de la Papa*. Cusco, Perú.

- Ávila, Agustín y Pohlenz, Juan (2012). Interculturalidad crítica y buen vivir desde una perspectiva latinoamericana. En Ávila, Agustín y Vázquez, Luis Daniel (coords.), *Patrimonio biocultural saberes y derechos de los pueblos originarios*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Barabas, Alicia (coord.) (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH/Porrúa.
- _____. (2013). Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. *Etnografía de los pueblos indígenas*, tomos I, II, III y IV. México: INAH.
- Bartolomé, Miguel Alberto (coord.), *Visiones de la diversidad: Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, tomos I, II, III y IV. México: INAH/CONACULTA.
- Bartra, Armando (20 de abril de 2003). Periciales de un agrocidio. En *La Jornada de Oriente*.
- Bartra, Armando y Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2016). *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio. Encrucijada latinoamericana en Bolivia*. México: Itaca/UAM-X.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: IIA-UNAM/Red de Investigación y Conocimientos Relativos a los Pueblos Indígenas/Tosepan Titataniske/Plaza y Valdez Editores.
- Beaucage, Pierre (2016). *Reflexiones sobre los valores en la cultura masewal. Presentación a la Unión de Cooperativas Tosepan, 7 de septiembre 2016, en el encuentro de orientación Poujkajitalis («haciendo caso a la gente»)*. Cuetzalan.
- Bezaury-Creel, Juan; Graf-Montero, Sergio; Barclay-Briseño, Karla; De la Maza-Hernández, Roberto; Machado-Macias, Santiago; Rodríguez-Martínez del Sobral, Erika; Rojas-González de Castilla, Susana y Ruíz-Barranco, Héctor (2015). *Los paisajes bioculturales: un instrumento para el desarrollo rural y la conservación del patrimonio natural y cultural de México*. México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas/SEMARNAT/México-Agencia Francesa de Desarrollo.
- Biblioteca Modernidad/Colonialidad. Disponible en <http://kinkallaucv.wordpress.com/2014/03/30/biblioteca-modernidadcolonialidad/>

Boege, Eckart (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.

_____ (2002). *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/CONABIO/CECADESU/Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

_____ (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH/CDI.

_____ (15 de junio de 2013). Minería: El despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI. En *La Jornada del Campo*, 69, 18-20.

_____ (coord.), Jiménez, David y Cruz, Udavi (2014). *Tu tuú ñu Yucóo: Nuestro territorio, nuestra vida. Mapeo y gestión social del territorio biocultural Guadalupe Hidalgo Yucóo, Oaxaca*. México: Red Temática sobre el Territorio Biocultural/CONACYT/INAH-CONACULTA/CEDICAM/Agencia Municipal de Guadalupe Hidalgo Yucóo.

_____ (2015). 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.

_____ (2015). Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina. En *DMeA Desenvolvimento e Meio Ambiente UFPR*, 35.

_____ (2017). Patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables. En *Diario de Campo CNAN/INAH*.

Bolom, Manuel (2011). Una aproximación a la traducción del concepto de desarrollo sostenible en la cosmovisión tsotsil del municipio de Huistán, Chiapas. En Ávila, León Enrique (coord.), *Desarrollo sustenta-*

- ble, interculturalidad y vinculación comunitaria*. México: Universidad Intercultural de Chiapas San Cristóbal las Casas.
- Bonfil, Guillermo (1988). Teoría del control cultural en los procesos étnicos. En *Anuario Antropológico número 86*, 13-53.
- Bourges, Héctor (2002). *La alimentación de los mexicanos*. México: El Colegio Nacional.
- Casas, Alejandro; Caballero, Javier; Mapes, Cristina y Zárate, S. (1997). Manejo de la vegetación, domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica. *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, 61, 31-47.
- Castoriadis, Cornelius, El imaginario social instituyente. Zona Erógena, 35, 1-9. Disponible en <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental (30 de octubre de 2014). “La Destrucción del patrimonio biocultural de México por megaproyectos y ausencia de legislación y política pública culturalmente adecuada para los pueblos indígenas, y comunidades equiparables”, motivo de la audiencia temática en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que se llevó a cabo en el 153° periodo de sesiones. Disponible en <http://www.cemda.org.mx/informe-sobre-la-destruccion-del-patrimonio-biocultural-de-mexico-por-megaproyectos-y-ausencia-de-legislacion-y-politica-publica-culturalmente-adecuada-para-los-pueblos-indigenas-y/>
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental; Martínez, Francisco Xavier; Benítez, Mariana; Ramos Pedrueza Ceballos, Ximena; García, Gisselle; Bracamontes, Luis y Vázquez Quesada, Benito (2016). Informe sobre la pertinencia biocultural de la legislación mexicana y su política pública para el campo. El caso del programa de “Modernización Sustentable de la Agricultura Tradicional” (MasAgro). México: Centro Mexicano de Derecho Ambiental.
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental; Francisco Xavier, Martínez; Benítez, Mariana; Ramos Ceballos, Ximena; García, Gisselle; Bracamontes, Luis; Vázquez Q, Benito y Boege, Eckart (2017). *Derechos Humanos y Patrimonio Biocultural. El Sistema Milpa como cimiento de una*

- política de Estado cultural y ambientalmente sustentable*. México: Centro Mexicano de Derecho Ambiental.
- Challenger, Anthony (1998). *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México. Pasado, presente y futuro*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad/Instituto de Biología-UNAM.
- Chapin, M. (1992). The coexistence of indigenous peoples and environments in Central America. *Research and Exploration*, 8(2).
- Clifford, James (1995 [1983]). Sobre la autoridad etnográfica. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Código Masewal (2020). Tikochitah tisentekitiskesh ome powal xiwit. Soñando los próximos 40 años. Tosepan Titataniske.
- Código de ética para la investigación, la investigación-acción y la colaboración etnocientífica en América Latina. Versión aprobada en la Asamblea General de SOAE, el 1 de octubre de 2016, Popayán Cauca, Colombia. En *Suplemento 1, Etnobiología*, 14 agosto de 2016.
- CONABIO (1998). *La diversidad biológica de México. Estudio de país 1998*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- _____. (2006). *Capital natural y bienestar social*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Conklin, Harold (1954). An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture. *Transactions of the New York Academy of Sciences, Section of Anthropology*. Disponible en <https://nyaspubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.2164-0947.1954.tb00402.x>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículos 1, 2 y 4.
- Convenio sobre los Pueblos indígenas y Tribales (1989). Convenio 169 de la OIT. Manual para los mandantes tripartitos de la OIT. *Comprender el Convenio sobre los pueblos indígenas y tribales*, 169. Oficina Internacional del Trabajo.
- Davidson-Hunt, Iain; Turner, Katherin L.; Mead, Aroha Te Pareake; Cabrera-López, Juanita; Bolton, Richard; Idrobo, C. Julian; Miretski, Inna; Morrison, Alli y Robson, James P. (2012). Biocultural Design: A New Conceptual Framework for Sustainable Development in Rural Indigenous and Local Communities, *Sapiens* 5.2, 5(2).

- De Ávila, Alejandro (2008). La diversidad lingüística y el conocimiento etnobiológico. En *Capital natural de México vol. I. Conocimiento actual de la biodiversidad*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- _____. (s/f). Medio ambiente y lengua: Los clasificadores nominales en algunas plantas en mixteco. En *Etnografías del Patrimonio Biocultural* tomo VI. CNAN-INAH.
- Delgado, Freddy; Rist, Stephan y Escobar, Cesar (2010). *Desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana*. Cochabamba: AGRUCO.
- Delgado, Gian Carlo (coord.) (2014). *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. México.
- Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- Devra, Jarvis; Hodgkin, Toby; Brown, Anthony; Tuxill, John; López Noriega, Isabel; Smale, Melinda y Sthapit, Bhuwon (2016). *Crop Genetic Diversity in the Field on the Farm. Principles and Applications in Research Practices*. Yale University Press.
- Díaz, Floriberto (2004). *Comunidad y comunalidad. Diálogos en acción segunda etapa*. Oaxaca: Culturas Populares Indígenas.
- _____. (2007). Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe; ayuujksënää'yën, ayuujkwenmää'ny, ayuujkmëjkäjtën". En Robles Hernández, Sofía y Cardoso Jiménez, Rafael (comps.), *Voces Indígenas*. México: Programa Universitario México Nación Multicultural.
- Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y profano*. Guadarrama/Punto Omega.
- Escobar, Arturo (comp.) (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, (41). Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180942587002>

- _____. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Espinosa, Alejandro; Turrent, Antonio; Tadeo, Margarita; San Vicente, Adelita; Gómez, Noel; Valdivia, Roberto; Sierra Macías, Mauro y Zamudio, Benjamín (2014). Ley de semillas y ley federal de variedades vegetales y transgénicos de maíz en México. *Rev. Mex. Cienc. Agríc*, 5(2), 293-308.
- Espinosa, Gabriel (2014). Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión, en Gómez, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.). *Cosmovisión mesoamericana*. México: El Colegio de México/FCE/BUAP.
- EZLN (2013). La Escuelita: Gobierno Autónomo I y II. Disponible en <http://www.panuelosenrebeldia.com.ar/content/view/612/143/>
- FAO (s/f). Disponible en <http://faostat.fao.org/faostat/form?collection=Production.Crops.Primary&Domain=Production&servlet>
- Fernández, Luis Enrique (2013). *Gestión pluricultural del agua en un territorio indígena. El caso de Cuetzalan, Puebla (1860-2011)*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Desarrollo Regional.
- Fowler, C. y Mooney, P. (1990). *Shattering Food, Politics, and Loss of Genetic Diversity*. Tucson. The University of Arizona Press.
- Freire, Paolo (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Fromm, Erich (1991). *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- García, Rolando (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa. Disponible en <http://www.bibliopsi.org/docs/carreras/obligatorias/CFG/genetica/zalazar/R%20Garcia%20-%20Sistemas%20complejos.pdf>
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The Entropy Law and the Economic Process*. Havard University Press Cambridge.
- Giménez, Gilberto (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En José Manuel Valenzuela (coord.). *Decadencia y auge de las identidades sociales*. México: Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdez.
- Gómez-Pompa, Arturo (1993). Las raíces de la etnobotánica mexicana. *Acta Biológica Panamensis*, 1, 87-100. En Guevara, S.; Moreno-Casasola, P. y Rzedowski, J. (comps.), *Logros y perspectivas del conocimiento de los*

- recursos vegetales de México en vísperas del siglo XXI*. México: Instituto de Ecología/Sociedad Botánica de México. Versión corregida y autorizada por el autor para Acta Biológica Panamensis.
- González, Aldegundo (2017). La experiencia de la Unión de Cooperativas Tosepan. *La Jornada del Campo*.
- _____. (2020). *Kaltaixpetaniloan. Casa donde se abre el espíritu. Soñando el despertar del pueblo masewual*. Tesis para obtener el grado de maestro en Desarrollo Rural. UAM-X.
- González Casanova, Pablo (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo en América Latina. *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, VI(3), julio-septiembre.
- González Casanova, Pablo (2003). *Colonialismo interno (Una redefinición)*. México: UNAM-IISUNAM.
- GRAIN (2014). Informe hambrientos de tierra. Los pueblos indígenas y campesino alimentan al mundo con menos de un cuarto de la tierra agrícola mundial. *Biodiversidad*, 82(4). Disponible en <http://www.grain.org/es/article/entries/4956-hambrientos-de-tierra-los-pueblos-indigenas-y-campesinos-alimentan-al-mundo-con-menos-de-un-cuarto-de-la-tierra-agricola-mundial>
- Gudynas, Eduardo (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *Agencia Latinoamericana de Información-ALAI* 462.
- Harlan, Jack Rodney (1973). On the quality of evidence for origin and dispersal of cultivated plants. En *Current Anthropology*, 14(1-2), 51-62.
- _____. (1975). Agriculture origins: centers and noncenters. *Science*, 174, 465-474.
- Harmon, D. (1996). Losing species, losing languages: Connections between biological and linguistic diversity. *Southwest Journal of Linguistics*, 15, 89-108.
- Harvey David (2005). *El "Nuevo" imperialismo por desposesión. Socialist register 2004*. CLACSO.
- Haverkort, Bertus; Delgado, Freddy; Shankar, Darshan y Millar, David (2013). *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. La Paz, Bolivia: AGRUCO/Plural Editores.

- Hernández, Pedro (2015). *Interculturalidad, buen vivir y los derechos comunitarios en Chiapas: el ejido de Nueva Jerusalén*. México: UAM Xochimilco.
- Hernández, Raúl y Caverro Castillo, Martín (2013). *El parque de la papa de Cusco: claves y dilemas para el escalamiento de innovaciones rurales en los Andes (1998-2011)*. Lima; IEP, IDRC-CRDI, FIDA.
- Hernández Xolocotzi, Efraim (1978). El papel de la tecnología agrícola tradicional para desarrollo agropecuario. *Naxhi- Nandha*, 6/7.
- _____. (1985). Xolocotzia. En Obras de Efraim Hernández Xolocotzi, T. 1 y T. 2, *Revista de Geografía Agrícola*. Universidad Autónoma de Chapingo.
- Hernández Xolocotzi, Efraim y Zárate, M. A. (1991). Agricultura tradicional y conservación de los recursos genéticos *in situ*. En Ortega Paczka, Rafael; Palomino, G.; Castillo, Fernando; González, V. y Livera, M. (eds.). *Avances en el estudio de los recursos fitogenéticos en México*. Sociedad Mexicana de Fitogenética
- Hidalgo Capitán, Antonio y Cubillo Guevara, Ana Patricia (2014). Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 25-40.
- Houtart, François (s/f). *El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. Disponible en <https://www.alainet.org/es/active/47004>
- INALI y UAM-I (2005). *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: Cartografía contemporáneas de sus asentamientos históricos*. México.
- INALI (2005). Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales: variantes lingüísticas con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. *Diario Oficial de la Federación*, Tomo DCLLII, número 9. Distrito Federal, México.
- Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York Routledge.
- International Institute for Environment and Development. Disponible en <http://biocultural.iied.org>
- Kato, Angel; Mapes, Cristina; Mera, Luz María; Serratos, Antonio y Bye, Robert (2009). *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*. México: UNAM/CONABIO.

- Kirk, Paul (1966). Social vs consanguineal distance as reflected by mazatec kinship terminology. En *Summa Antropológica homenaje a Roberto Weitlaner*. México: INAH.
- Koohafkan, Parviz y Altieri, Miguel A. (2010). Sistemas importantes del patrimonio agrícola mundial. Un legado para el futuro. Roma: FAO.
- Leakey, Richard y Lewin, Roger (1997). *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*. Barcelona: Metatemas.
- Leff, Enrique (2008). *Ecología y capital*. México: Siglo XXI.
- _____ (2008). *Discursos sustentables*. México: Siglo XXI.
- _____ (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI.
- _____ (2012). Political Ecology: A Latin American Perspective. En UNESCO EOLLS Joint Committee (eds.). *Encyclopdia of Life Support Systems (EOLSS) Encyclopedia of social Sciences and Humanities-Cultures, Civilizations and Human Socity*. Oxford UK: UNESCO EOLSS Publisher.
- Leff, Enrique; Argueta, Arturo; Boege, Eckart y Walter Gonçalves, Carlos (2002). Más allá del desarrollo sostenible: La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina. En Leff, Enrique; Ezcurra, Exequiel; Pisanty, Irene y Romero, Patricia (comp.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*. México: SEMARNAT/INE/UAM-X/ONU-PNUMA.
- Lenkersdorf, Carlos (2001). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Universidad Autónoma de Nayarit.
- Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. DOF 15-06 2007.
- López Bárcenas, Francisco (2014). *¡La tierra no se vende, se ama y se defiende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Orientación y Asesoría a los Pueblos Indígenas. Tosepan Titatanisque/IMDEC/Centro de Estudios para el Cambio del Campo Mexicano.
- López Bárcenas, Francisco y Espinoza Saucedo, Guadalupe (s/f). *Derecho de los pueblos indígenas y desarrollo*. Asociación Internacional de Universidades Interculturales.

- López, Dania (2012). La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas. En Maraño, B., *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO/Racionalidades y Prácticas Socioproductivas, Alternativas para el Buen Vivir/UNAM.
- López, Dania y Maraño, Boris (2013). *Racionalidades y prácticas socioproductivas, alternativas para el Buen Vivir*. México: UNAM.
- López Garcés, Claudia Leonor y De Robert, Pascale (2012). El legado de Darrell Posey: de las investigaciones etnobiológicas entre los Kayapó a la protección de los conocimientos indígenas. *Boletín Museo. Pará. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, 7(2), 565-580.
- López Intzín, Juan (2011). La trama en la construcción mutua y equitativa del lekil kuxlejal (vida plena-digna). Ponencia presentada en el Centro Regional de Investigación Multidisciplinarias UNAM. Programa de Equidad y Género, de la Red de Feminismos Descoloniales y la RED IIN-PIM, jueves 14 de abril de 2011. Disponible en: <http://www.educrim.org/drupal612/?q=node/131>
- Luna Martínez, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Dirección General de Culturas Populares.
- Luque, Diana; Martínez-Yzar, Angelina; Búrquez, Alberto; López, Gerardo y Murphy, Arthur (2016). *Complejos Bioculturales de Sonora. Pueblos y territorios indígenas*. México Red del Patrimonio Biocultural.
- Maffi, Luisa (ed.) (2001). *On Biocultural Diversity. Linking Language, knowledge and the Environment*. Washington and London, Smithsonian Institution.
- Maffi, L y E. Woodley (2010). *Biocultural Diversity Conservation. A Global Sourcebook*. Earthscan from Routledge
- Manifiesto por la Vida: por una ética para la sustentabilidad* (2002). Simposio sobre Ética y Desarrollo Sustentable. Bogotá, Colombia, mayo de 2002. Disponible en <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16893.pdf>
- Manual para los mandantes tripartitos de la OIT (1989). *Comprender el Convenio sobre los pueblos indígenas y tribales*, núm. 169. Oficina Internacional del Trabajo.

- Martínez, Francisco Xavier (2014). *Defensa del patrimonio biocultural de México. El caso del maíz nativo de la región totonaca de Veracruz*. Tesis para obtener el grado de maestro en Ecología Tropical, Universidad Veracruzana.
- Maturana, Humberto y Varela, Fernando (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Merino, Leticia y Robson, Jim (eds.) (2005). *Managing the Commons: Indigenous Rights, Economic Development and Identity*. México: Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible/The Christensen Fund/Ford Foundation/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto de Ecología.
- Nabham, Paul (2003). *Singing the turtles to sea. The Comcaac (seri) Art and Science of Reptiles*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Naciones Unidas (2011). *Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Beneficios que se deriven de su utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Montreal, Canadá.
- Nietschmann, Bernard (1992). The interdependence of biological and cultural diversity. *Occasional. Paper 21*.
- Olivé, León (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En Olivé, León; De Sousa Santos, Boaventura; Salazar de la Torre, Cecilia; Antezana, Luis H.; Navia Romero, Wálter; Tapia, Luis; Valencia García, Guadalupe; Puchet Anyul, Martín; Gil, Mauricio; Aguiluz Ibargüen, Maya y Suárez, Hugo José, *Pluralismo epistemológico*. La Paz, Bolivia: CLACSO/CIDE/Muela del Diablo. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/olive/04olive.pdf>
- Ortega Paczka, Rafael (s/f). *Base de datos sobre agrobiodiversidad y recursos fitogenéticos de México*. Red Temática del Patrimonio Biocultural. Disponible en <https://www.crim.unam.mx/patrimoniobiocultural/node/26>
- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM-CRIM/FCE.
- Paoli, Antonio (2003). *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: Aproximaciones sociolingüística a la sabiduría de los tzeltales*. México. México:

- Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada/
Programa de Investigación Interdisciplinario "Desarrollo Humano
en Chiapas"/UAM-X.
- Paré, Luisa y Cortés, Carlos (2006). *Conflicting Rights and Agendas in Protected Natural Areas in Mexico: a Case for Accountability*. En Newel, L. P. y Wheller, J. (coords.), *Rights and accountability*. Zed Books.
- Pérez, Maya Lorena (2012). Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. *Expediente Diario de Campo*, Nueva Época, enero-marzo.
- _____ (2014). Sobre la hibridación y la interculturalidad en el postdesarrollo. Para un diálogo con Arturo Escobar. *Cultura y Representaciones Sociales*, 17(9). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v9n17/v9n17a3.pdf>
- Pike, Kenneth (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. The Hague: Mouton.
- Pintado, Ana Paula (2014). Un holandés entre los Ralamuli. En Schalkwijk, Bob, *Tarahumara*. México: CONACULTA RED.
- Planes de vida (s/f). Disponible en <https://siic.mininterior.gov.co/content/planes-de-vida>
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.
- Posey, Darrell (2001). Biological and Cultural diversity: The Inextricable, Linked by Language and Politics. En Luisa, Maffi (ed.), *On Biocultural Diversity, Linking Language, Knowledge and the Environment*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- _____ (2001). Part 3 Perpetuating the World's Biocultural Diversity. Agenda for Action. En Maffi, Luisa (ed.), *On Biocultural Diversity, Linking Language, Knowledge and the Environment*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Posey, Darrell; Frechione, John; Eddins, John; Da Silva, Luiz; Myers, Debbie; Case, Diane y Macbeath, Peter (1984). Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development. En *Human Organization*, 43(2), 95-107. Disponible en <https://doi.org/10.17730/humo.43.2.908kp82611x0w860>

- Posey, Darrell y Graham, Dutfield (1996). *Beyond intellectual property: toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*. Ottawa, Canada: IDRC.
- Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales. OMPI. Disponible en http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/tk/920/wipo_pub_920.pdf
- Prigogine, Ilya (1965). *Non Equilibrium Thermo-Dynamics Variational Techniques and Stability*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Protocolos bioculturales comunitarios (s/f). Disponible en <https://absch.cbd.int/database/communityProtocol/E7B8512B-42F2-0D94-8C84-AB6834B1DC95>
- Protocolos Comunitarios Bioculturales: Kit de Herramientas para Facilitadores Comunitarios*. Natural Justice, The Christensen Fund, CDT Foundation UNEP, Osis. Open Society Initiative for Southern Africa. Disponible en <http://www.community-protocols.org/toolkit>
- Rendón, Juan José y Ballestreos Rojo, Manuel (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indígenas*. Oaxaca: Dirección de Culturas Populares/CONACULTA.
- Reyes, Luis y Christensen, Dieter (1990). *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS/FCE/Gobierno del Estado de Puebla.
- Ricardo, Rozzi; Massardo, Francisca; Silander Jr., John; Anderson, Christopher; Dollenz, Orlando y Marin, Andrés (2003). El Parque Etnobotánico Omora: Una alianza público-privada para la conservación biocultural en el confín del mundo. *Revista Ambiente y Desarrollo*, XIX(1).
- Robles, Héctor y Concheiro, Luciano (2004). *Entre fábulas y la realidad, los ejidos y comunidades con población indígena*. México: CDI/UAM-X.
- Rosero, Martha Cecilia (2009). *Planes de vida y planes de etnodesarrollo*. Bogotá: SENA/Tropenbos.
- Salgado, Alvaro (s/f). Limitaciones legales para el reconocimiento amplio e integral del llamado patrimonio biocultural: signos, significados y contradicciones. En Bastida Muñoz, Mindahi Cresencio (coord.), *Encuentro Nacional: Experiencias, Reflexiones y Perspectivas del Patrimonio Biocultural de México*. Línea temática: Legislación y Políticas Públicas. Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural.

- Sánchez, David; Solórzano, Norman y Lucena, Isabel V. (eds.), *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Barcelona: Icaria.
- Schroedinger, Erwin (1944). *¿What is life?* Disponible en http://whatislife.stanford.edu/LoCo_files/What-is-Life.pdf
- Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica (2011). Protocolo de Nagoya sobre el 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. ONU. Disponible en <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/nagoya-protocol-es.pdf>
- Serrano, Enrique; Embriz, Arnulfo y Fernández, Patricia (coords.) (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista/PNUD/CONAPO.
- Shiva, Vandana (1998). *Biopiracy The plunder of Nature and Knowledge*. London: Green Books.
- Shiva, Vandana; Ruchi, Shroff y Lockhart, Caroline (s/f). *Seed freedom*. A Global Citizens' Report. Dehli, India: Nvdanya.
- Singh, Nijar (1996). *In defence of local community knowledge and biodiversity: a conceptual framework and the essential elements of a rights regime*. Penang, Malasya: Third World Network.
- Stavenhagen, Rodolfo _____ (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, VI(4).
- _____ (1996). *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI.
- _____ (2013). Los pueblos indígenas y neocolonización. *El Volcán Insurgente. Corriente crítica de trabajadores de la cultura*. México: INAH.
- Swiderska, Kristina (2006). Protecting Traditional Knowledge: A framework based on Customary Laws and Bio-Cultural Heritage. Paper for the International Conference on Endogenous Development and Bio-Cultural Diversity, 3-5 de octubre de 2006, Geneva. Disponible en <http://pubs.iied.org/pdfs/G01069.pdf>
- Swiderska, Kristina y Argumedo, Alejandro (2006). Hacia un enfoque holístico para la protección del conocimiento indígena: Las actividades de las Naciones Unidas. *Patrimonio Biocultural Colectivo y el Foro Permanente*

- sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Perú: IIED/ANDES/Call of the Earth.
- Swiderska, Kristina; Song, Yiching; Rastogi, Ajay; Wekesa, Chemuku y Argumedo, Alejandro (2018). *Biocultural heritage territories*. Disponible en <http://pubs.iied.org/pdfs/G03843.pdf>
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (2014). *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso que involucren personas, comunidades y pueblos indígenas*. México. Disponible en <http://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/protocolo-de-actuacion-para-quienes-imparten-justicia-en-casos-que-involucren-personas-comunidades-y>
- _____ (2014). *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en Proyectos de Desarrollo e Infraestructura que introduce el criterio de patrimonio biocultural*. México: Disponible en <http://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/protocolo-de-actuacion-para-quienes-imparten-justicia-en-casos-que-involucren-personas-comunidades-y>
- Taba, Suketoshi (ed.) (1997). Maize Genetic Resources. Maize: Latin America Maize Germoplasm Regeneration and Conservation. *Proceedings of a Workshop held at CIMMYT*, 4-6 junio de 1996. Maize Program Special Report México CIMMYT.
- Toledo, Victor Manuel (2001). Biocultural diversity and local power in Mexico. Challenging Globalization. En Maffi, Luisa. (ed.), *On Biocultural Diversity; Linking Language, knowledge, an the Environment*. Washington and London: Smithsonian Institution.
- _____ (2015). El holón biocultural y su expresión en el espacio. *Rúbricas*, 9, 12-16. Disponible en: http://issuu.com/rubricas/docs/rubricas_9
- _____ (2015b). ¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico política. *Interdisciplina*, 3, 7, 35-55.
- _____ (2018). *El Kuajtakiloyan. Patrimonio Biocultural Nahuatl de la Sierra Norte de Puebla*. México: Red del Patrimonio Biocultural (CONACYT)/UNAM/DGAPA.
- Toledo, Víctor Manuel y Barrera Bassols, Narciso (2008). *Memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editores . Perspectivas Agroecológicas.

- _____. (2009). A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. En *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20, 31-45.
- _____. (2013). Devastación del patrimonio biocultural de México: *Pre-dictamen presentado a la Audiencia "Devastación Ambiental y Derechos de los Pueblos"*, Tribunal Permanente de los Pueblos, capítulo México. Asociación Nacional de Afectados Ambientales, 15-17 de noviembre, México.
- Toledo, Víctor Manuel y Alarcón-Chaires, Pablo (2012). La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos. *Etnoecológica*, IX(1).
- Toledo, Víctor Manuel; Alarcón-Chaires, Pablo y Barrera-Bassols, Narciso (eds.) (s/f). *Etnoecología mesoamericana. Antología de publicaciones 1980-2018*.
- Toledo, Víctor Manuel; Alarcón-Chaires, Pablo; Moguel, Patricia; Olivo, Magaly; Cabrera, Abraham; Leyequieny, Eurídice y Rodríguez-Aldabe, Amaya (2001). El Atlas etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, métodos y resultados. *Etnoecológica*, VI(8), 7-41.
- Toledo, Víctor Manuel; Boege, Eckart y Barrera-Bassols, Narciso (2010). The biocultural heritage of Mexico: an overview. *Landscape*, II(6), 6-10. Disponible en www.terralingua.org
- Toledo, Víctor Manuel y Ortiz, Benjamín (2014). *México: Regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*. México: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Tosepan Titataniske (2004). Centro de formación indígena Kaltaixpetaniloan de la Cooperativa Tosepan Titataniske. *Revista Vinculando*. Disponible en http://vinculando.org/documentos/cuetzalan/centro_formacion.html
- _____. (26 de febrero de 2017). *Soñando los próximos 40 años*. Unidos Venceremos. Cuetzalan, Puebla. Documento colectivo presentado en los festejos de 40 años de la existencia de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske el 26 de febrero 2017.
- Ulloa, Astrid (2011). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En Montenegro, Leonardo (ed.), *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico.
- _____. (2011). The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational Indigenous Autonomy. *LACES*, 6(1), 79-107.

- _____. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVI(418), 65. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>
- Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV 78 y 91). Disponible en https://www.google.com.mx/?gfe_rd=cr&ei=5n-fV5laksPyB9j9gpAP#q=Upov
- Vavilov, N. (1935). The phyto-geographical basis for plant breeding. Publicado por primera vez en ruso en *Teoreticheskie osnovy selektsii*. Traducido al inglés y publicado en el libro Vavilov, N. I. 1992. *Origin and geography of cultivated plants*. Cambridge, University Press. Pp. 316-366.
- Walsh, Catherine (2013). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos de Abya Yala*. México: Universidad de la Tierra Chiapas/Junetil Conatus/Ediciones CIDECI/Unitierra Chiapas.
- Wegier, A.; Piñeyro-Nelson, A.; Alarcón, J.; Gálvez-Mariscal, A.; Álvarez Buylla, E. y Piñero, D. (2011). Recent long-distance transgene flow conforms to historical patterns of gene flow in wild cotton (*Gossypium hirsutum*) at its center of origin. *Molecular Ecology*. Doi: 10.1111/j.1365-294X.2011.05258.x.
- Wright Mills, Charles (1960). The Problem of Industrial Development. En Horowitz, Irving L. (ed.), *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*. New York: Oxford University Press.

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

CDB	Convenio de Diversidad Biológica
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEPEC	Taller de Tradición Oral, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan
CIBIOGEM	Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados
CIGIAR	Grupo Consultivo para la Investigación Agrícola Internacional
CIMMyT	Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo
CNAN	Coordinación Nacional de Antropología
CONABIO	Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad
COP	Conferencia de Partes
COTIC	Comité del Ordenamiento Territorial Integral (Cuetzalan)
CUPREDER	Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
GDF	Global Diversity Foundation
GIZ	Gesellschaft Fuer Internationale Zusammenarbeit
IFAD	International Fund for Agricultural Development
IIED	International Institute for Environment and Development
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INALI	Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
OIT	Organización Internacional del Trabajo

ONU	Organización de las Naciones Unidas
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PROCYMAF	Programa de Desarrollo Forestal Comunitario
SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SCJN	Suprema Corte de Justicia de la Nación
SIPAM	Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UPOV	Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales

DESCRIPCIÓN DE FOTOGRAFÍAS

Martín Boege Paré (págs. portada, 19 y 27)

Los territorios de los pueblos originarios como *totalidad del hábitat* (fórmula del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo) tienen varias dimensiones, entre ellas la que denominamos territorios sagrados o simbólicos que reflejan necesariamente una unicidad biocultural espacial y de acción entre naturaleza y sociedad.

Pueblo originario Ralamuri. Las fotografías fueron realizadas cerca de un templo solitario en el paraje el Potrero utilizado por dos rancherías Coyachique y Kuwímpachi en el municipio de Batopilas Chihuahua. Las fotografías representan las fiestas del comienzo del año ralamuri en la Sierra Tarahumara, en el primer domingo de Semana Santa (*Noliwachi*) y que coincide cuando va a iniciar la siembra. El ritual significa dominar de manera simbólica el caos con una representación teatral en la cual trasgresores del orden rompen las reglas de convivencia entre los humanos y entre humanos y la naturaleza. Los (*pariseros*) simulan atacar a la iglesia y los “soldados” guardianes de la misma los vencen. Música, danzas rituales (*pascols*), ritmos y acciones teatrales se ejecutan frente la iglesia, y finalmente ganan los soldados para que reine la paz y se genere el momento propicio (climático) para cultivar y tener buenas cosechas, salud, de fuerza (*iwera*) y de felicidad (*kaníl*) (Pintado 2014:11).

Álvaro Salgado (pág. 56)

Espiritualidad y las semillas mesoamericanas. En una comunidad indígena guatemalteca.

Martín Boege Paré (pág. 73)

Pueblo originario Comcáac. Pueblo originario en Socaaix (Punta Chueca) Sonora.

Uno de los componentes centrales del patrimonio biocultural territorializado es el arte de tejer canastas por mujeres Comcáac. En lengua *cmique iitom* (Comcáac) la canasta grande se denomina *saaptim* que proviene de una larga tradición biocultural. Su manufactura laboriosa puede durar hasta dos años, y se realiza con una planta cultural local, *haat* o el torote prieto (*Jatropha cuneata*). No se trata de cualquier planta. Doña Ramona Barnett, se expresa con profundo respeto y cariño del *haat* evocando a los ancestros en el aquí y ahora. “Cuando corto el *torote* los espíritus de los antepasado entran en mí; es como si ellos estuvieran cortando el torote. Todos andan por ahí, todos los que vivieron y murieron aquí”. Dice el mito de origen que un hombre hizo esta canasta grande cuando murió su hija a los 13 años, justo cuando entraría a la pubertad y tendría su primera menstruación. Su familia y el hombre se retiran al desierto para vivir el duelo y regresan con la canasta grande o *saaptim*. Por eso se dice que la fiesta (*saapmayaam*) de conclusión de la manufactura de la canasta es como la fiesta de pasaje de la pubertad de una niña cuando tiene su primera menstruación, en la cual se baila y canta alrededor de la canasta que contiene. La canasta tiene una serie de elementos bioculturales representaciones del territorio y universo hábilmente entrelazadas en las cuales hacen aparecer distintos símbolos territoriales mariposas, venados, mujeres, estrellas, saguaros etcétera. Es en ese momento que se realiza el *icoozlax*, que es el acto de lanzar al aire todos los regalitos, billetes y monedas que están al interior de la canasta; es una forma de repartir los dones o bienes, de ofrecer y compartir la buena suerte. (Aguilar s/f) https://www.correodelmaestro.com/publico/html5122013/capitulo5/capitulo_05.html

Cristián Leyva (pág. 95)

Pueblo Nahua de Guerrero. Mina Canadiense en Carrizalillo, Municipio de Mezcala Guerrero “Sólo vinieron y no nos preguntaron. La minera no trajo progreso a nuestra comunidad solo violencia y crimen organizado”.

Martín Boege Paré (págs. 69, 71 y 108)

Sistemas agrícolas de los pueblos *ñu saavi* en la Mixteca Alta, Nochixtlán, Oaxaca. En estas fotos se representan paisajes bioculturales resilientes frente a los procesos graves de desertificación y erosión regional de los suelos. Para detener la erosión los campesinos mixtecos construyen curvas a nivel con el aparato “A”, se nivela el suelo entre curva y curva con el arado egipcio, y se siembran frutales y magueyes pulqueros en los límites de las parcelas. El mejoramiento del suelo se logra con fertilizantes orgánicos fermentados en base de estiércoles. En algunas partes de las parcelas se siembra maíz, frijol y calabaza y otras de las milpas tradicionales. También se siembra trigo y cebada que resisten cierto impacto de las heladas. En las partes erosionadas se reforesta con árboles de la región y se promueve la captación de agua en zanjas a nivel.

Luis Enrique Fernández (pág. 132)

Ante el Consejo de Administración de las Cooperativas de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, se presenta en forma de murales el *Códice Masewal* que es un plan de vida de los pueblos originarios de la Sierra Nororiental de Puebla.

Luis Enrique Fernández (págs. 138 y 143)

Pueblos masewal y tutunaku. Sierra Nororiental de Puebla. Talleres para la elaboración del “Códice masewal”, Plan de vida.

Martín Boege Paré (pág. 149)

Mujer ralamuri del Municipio de Batopilas, Sierra Tarahumara.

FOTOS SOBRE LOS SISTEMAS AGRÍCOLAS CAMPESINOS E INDÍGENAS.

Varios sistemas agrícolas campesinos indígenas son parte de paisajes bioculturales. Las fotos que aquí presentamos son una muy pequeña muestra de un gran legado biocultural indígena altamente resiliente y diverso. Es en estos espacios donde se desarrolla la agroforestería, se custodian y mejoran las semillas, se manufacturan o adaptan instrumentos de labranza. Son sistemas energéticos de bajos insumos exteriores y se basan en la creación de la biomasa principalmente en la energía solar. Con frecuencia, se integra la pequeña ganadería al sistema agrícola al utilizar los esquilmos y los abonos resultantes. Como ejemplos tenemos las chinampas de Xochimilco, los huertos y de Oxkucab, Yucatán, el *kuajtakiloyan* de los nahua y tutunaku en la Sierra Nororiental de Puebla, el sistema agroforestal *ekuario* de los phuré'pecha, el *milpa huasteca* Hidalgo, los *metepantles* de Tlaxcala, el *tlacolol* o milpa en ladera en Guerrero y muchos más.

1) Martín Boege Paré (pág. 47). Sistema agrícola *ñu saavi* (mixteco) municipio de Tilantongo, Mixteca Alta, Oaxaca. Denominan esta tecnología agrícola de “cajete”, se usa en tiempo de secas para lograr que las raíces alcancen la humedad residual que está a unos 40 cm. de profundidad del suelo. Este sistema ingenioso se implementa a principios de abril, se escava con la pala unos 20 centímetros y se introduce la coa otros 20 centímetros. Es así como se llega a la humedad residual. Con este sistema superan largos periodos de sequía, utilizando semillas nativas adaptadas a esas condiciones.

2) Ricardo María Garibay (pág. 48). Metepantle. El metepantle es un sistema agroecológico y agroforestal de policultivos que se compone de las voces nahua metl (maguey y nepantla ‘pared o rodeado de’). Esto es, sembrar la milpa en medio de magueyes, frutales etcétera. También se utiliza para la consolidación de las curvas a nivel. Este sistema lo encontramos en el altiplano mexicano en los estados de Tlaxcala, Hidalgo, de México, Oaxaca.

3) Eckart Boege (pág. 48). Fragmento del sistema forestal, agroforestal Kuajtakiloyan o bosque útil altamente productivo y diverso con más de 170 especies por hectárea que proviene de la tradición nahua y tutunaku de la Sierra Norte de Puebla.

4) Ricardo María Garibay (pág. 49). Sistema de chinampas en San Luis Tlaxialtemanco, Xochimilco. Ciudad de México. Este sistema indígena de origen prehispánico ha sido reconocido por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (FAO) como parte de los Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) que deben ser protegidos. La milpa maya está en proceso de este mismo reconocimiento internacional.

5) Martín Boege Paré (pág. 49). Milpa mejorada muy diversa del pueblo *ñuu saavi*. Esta milpa se desarrolló en medio de la sequía. La materia orgánica incorporada en el suelo y un riego mínimo permite generar este policultivo respetando el crecimiento de quelites junto a todos los componentes de la milpa.

6) Ricardo María Garibay (pág. 50). Riego de hortalizas por el método del “cántaro” en momentos de sequía. Valles Centrales de Oaxaca. El cuidado del agua es un componente importante de este sistema agrícola.

NOTA: Cada una de las fotos obtuvo el consentimiento de las personas fotografiadas. En el caso de la Tarahumara fueron las autoridades de la comunidad que otorgaron los permisos.

*Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural
de los pueblos originarios y comunidad equiparable*

de Eckart Boege

se terminó de imprimir en junio de 2021

en Impresos Editoriales Dos Mundos

Polonia 127, Fracc. Bosques del Pilar

Puebla, Pue. C.P. 72310

El tiraje consta de 1000 ejemplares

Los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural se utilizan de diferentes maneras en diversos ámbitos académicos, jurídicos y políticos. Es posible que su aplicación tenga aproximaciones que los banalizan, tal como ha sucedido con el concepto de desarrollo sustentable. Por ello, de cara al siglo XXI, con una crisis ambiental desmesurada, el presente libro intenta rastrear los distintos enfoques desde su creación y aplicación de planes de vida desde los propios pueblos originarios en sus territorios.

En este camino de análisis no solo se trata de realizar un recorte teórico y metodológico entre dos o más disciplinas como la ecología, la antropología o la sociología, ni de sumar enfoques disciplinarios para analizar los modos de vida que emanan del entramado complejo de distintas realidades. Se trata de establecer una interacción transdisciplinaria de especificidades entre distintos mundos y saberes en conflicto, y en un proceso constante de subalternización colonial, en nuestro caso, del mundo del norte global y el sur dominante con los pueblos originarios, afromexicanos y las comunidades equiparables.

El itinerario de este trabajo será examinar de dónde vienen los conceptos de *diversidad* y *patrimonio biocultural*, y la manera en que se proponen como ejes centrales de la resistencia y la lucha por la sobrevivencia cultural y territorial ante las ontologías de muerte y devastación de la globalidad neoliberal. Al calor de los movimientos socioambientales, los pueblos originarios y las comunidades equiparables se plantean diseños ontológicos territorializados que se manifiestan en proyectos o planes de vida para poder ejercer, desde regiones de alta densidad biocultural, la libre determinación y la autonomía.



Eckart Boege



Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable

Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación

Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable



BUAP



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Eckart Boege