

Sistemas de saberes ambientales, naturaleza y construcción del Bien vivir¹

Sistemas de saberes ambientais, natureza e construção do bem viver

***Systems of Environmental Knowledge, Nature and
Construction of Good Live***

Arturo ARGUETA^{1*}

¹ Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, México.

* E-mail de contacto: ayruroa@gmail.com

Artículo recibido el 16 de octubre, 2015, versión final aceptada el 7 de desembro, 2015.

RESUMEN: En este texto me propongo trazar las líneas generales del pensamiento de las organizaciones de los pueblos indígenas de América Latina en los últimos 40 años, que comenzaron en la elaboración de demandas de respeto y apoyo de parte de los estados nacionales y hoy se proponen mayores niveles de autogestión, autonomía, lucha por la vida y la madre tierra. Simultáneamente y muchas veces en interlocución con los pueblos señalados, se elaboraron las principales propuestas del pensamiento crítico de las ciencias antropológicas, sociales y afines, respecto al desarrollo, el desarrollo alternativo, las alternativas al desarrollo y el post-desarrollo. Con base en lecturas e interpretaciones de diversos textos sobre ambos temas, la experiencia personal en trabajos de investigación académica y el apoyo a Iniciativas Locales en México y otros países, así como en el análisis de los procesos de los últimos 10 años, se proponen algunos de los caminos a seguir para continuar el diálogo reflexivo y crítico.

Palabras clave: cultura y naturaleza; bioculturalidad; discursos de la transición; diálogo de saberes; buen vivir.

RESUMO: No presente texto pretendo traçar as linhas gerais do pensamento das organizações dos povos indígenas originários da América Latina nos últimos 40 anos, que se iniciaram na elaboração de demandas por respeito e apoio de parte dos estados nacionais e, hoje, propõem um nível maior de autogestão, autonomia, luta pela vida e pela Mãe Terra. Simultaneamente, e muitas vezes em diálogo com os povos mencionados, foram elaboradas as principais propostas do pensamento crítico das ciências antropológicas, sociais e afins, relacionadas ao desenvolvimento, às alternativas de desenvolvimento e ao pós-desenvolvimento. Com base em leituras e in-

¹ Quiero agradecer ampliamente a los organizadores de este volumen, Lucia Helena Oliveira da Cunha, Enrique Leff y Dimas Floriani. Al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, por el generoso espacio de trabajo que me ha brindado, y al Programa de Redes Temáticas del CONACYT, sus apoyos para el desarrollo de proyectos de investigación sobre Saberes colectivos y diálogo de saberes.

terpretações de vários textos sobre ambos os temas, na experiência pessoal em pesquisa acadêmica e no apoio às iniciativas locais no México e em outros países, bem como na análise de processos dos últimos 10 anos, são propostos alguns dos caminhos a se seguir para continuar o diálogo crítico e reflexivo.

Palavras-chave: cultura e natureza; bioculturalidade; discursos da transição; diálogo de saberes; bem viver.

ABSTRACT: In the text I intend to trace the outlines of the thought of the indigenous peoples organizations in Latin America in the last 40 years, who began the elaboration of demands for respect and support for the national states and today propose higher levels of self-management, autonomy, struggle for life and Mother Earth. Simultaneously and often in dialogue with the people mentioned, the main proposals of critical thinking in the anthropological, social and related fields, on the development, alternative development, and post-development sciences. Based on readings and interpretations of various texts on both subjects, personal experience in academic research and supporting local initiatives in Mexico and other countries, as well as the analysis of the processes of the past 10 years, some ways are proposed to continue the critical and reflective dialogue.

Keywords: culture and nature; biocultural; discourses of transition; dialogue of knowledge; good living.

1. Pueblos, culturas y naturalezas

En las últimas cuatro décadas, los pueblos originarios, indígenas y campesinos de América Latina, portadores y recreadores de Sistemas de saberes ambientales, se han afirmado como sujetos sociales y políticos emergentes en toda la región. Desde principios de los años setenta del siglo XX, comenzaron a construir organizaciones de carácter abierto, de diversos niveles participativos, levantaron demandas sobre problemas ancestrales, plantearon propuestas y soluciones originales en diversos temas (Declaración de Barbados I, 1971; Documentos de la II Reunión de Barbados, 1979; Rodríguez & Varese, 1981; Pérez Ruiz, 2005), pero aún más, como ha sido resaltado por otros autores, ofrecen perspectivas para la formulación de un nuevo paradigma civilizatorio alternativo a la civilización occidental y a su estilo de desarrollo, en fin, elementos para un modelo de desarrollo propio y nuevos modelos del post-desarrollo (Bonfil, 1981; Varese, 1995; Leff, 1996; Escobar, 1998).

Debe subrayarse la decisión de hacer de sus culturas (patrimonios culturales, cosmovisión, sistemas de saberes, percepciones, mitos y símbolos) y sus espacios vitales (montañas, ríos, selvas, bosques, paisajes, ambientes y naturalezas), además de sus estructuras familiares, lenguajes, formas de comunicación y organización, entre otras, los elementos sustanciales de sus novedosos planteamientos.

Bonfil (1981) ha señalado, sobre la base de los documentos elaborados en la década de los setenta por diferentes organizaciones indígenas en América Latina, que uno de los mayores “puntos de ruptura” que permiten ver la diferencia radical entre el proyecto indígena y el proyecto occidental, es el de la concepción y relación con la naturaleza. Subraya que en tales documentos “[...] el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza, no domina ni pretende dominar, convive”. Para Occidente: “[...] el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más “desnaturalizada” sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza, igual que domina a otros hombres y otros pueblos” (Bonfil, 1981). La crítica de la indianidad a la manera en que occidente ha encarado la interacción sociedad-naturaleza, tiene que ver entonces con aspectos éticos, productivos, culturales, etc., y en su conjunto es una “[...] crítica al capitalismo, pero en lo más profundo y radical de su contenido” (Bonfil, 1981).

Sobre la misma línea de análisis documental y entrevistas a representantes de más de dos docenas de organizaciones indígenas de México, Mejía & Sarmiento (1987), para la década de los 70 y principios de los 80, señalan como características básicas de las luchas emprendidas, entre otras: la reappropriación de la tierra y la defensa de los recursos naturales, así como la adopción de una educación propia y el derecho al goce de su cul-

tura. “El movimiento indígena es la expresión de un sector social que no sólo se ha negado a desaparecer a través de los siglos, sino que ahora exige, en virtud de su pertenencia a un grupo étnico, recuperar sus tierras y recursos, recrear su cultura preservando lenguas y costumbres y participar políticamente en la planeación de su futuro”. Subrayan que la lucha por la tierra es la demanda fundamental y la esencia de ésta es la de “[...] recuperar un espacio vital al que indisolublemente se encuentra ligada la reproducción de su cultura” (Bonfil, 1981).

Por su parte, Arizpe ha escrito que “Las culturas indígenas no son culturas atrasadas, no representan al siglo XVI, son culturas vivas que han seguido evolucionando y, por tanto, son nuestras contemporáneas. Por eso pueden dialogar con el resto de los latinoamericanos y caribeños, porque hablan nuestro lenguaje del siglo XX. Por eso son también protagonistas de la vida cotidiana y forman parte, por hecho y derecho de la Región Latinoamericana y Caribeña” (Cfr. Arizpe, 1994).

Los pueblos indígenas han planteado a los estados nacionales de la región, entre otros asuntos: la necesidad del reconocimiento y el pleno ejercicio de sus derechos ciudadanos, la necesidad de marcos de participación más amplios que los actuales, el reconocimiento del derecho consuetudinario, el reconocimiento de las formas de elección de las autoridades locales y regionales, el establecimiento de estatutos comunales y regionales de autonomía, el apoyo para pleno ejercicio y aprendizaje de sus lenguas, de sus medicinas, de sus religiones ancestrales u originarias, así como el pleno respeto a sus sistemas de saberes, y su expresión en sistemas de educación interculturales, etc.

A cambio de ello ofrecen, siguiendo a Arizpe (1994), “[...] entre otras grandes aportaciones: formas de gobierno que se estructuran dentro de los marcos del Estado-nación, formas de conocimiento y sistemas de saberes, patrimonios culturales tangibles e intangibles, que han definido y otorgado perfil histórico a muchas de las naciones, imaginación, formas de vida comunitaria y familiar, simbolismos para conjurar el desencantamiento del mundo, e identidades y culturas en movimiento permanente”.

2. La larga lucha por la organización, los derechos, la tierra y la vida

En América del Sur las reuniones y asambleas de representantes de pueblos indígenas, con una nueva presencia y nuevo discurso tienen su punto de partida en 1974 con la celebración del “Primer Parlamento Indio de América del Sur”, efectuado del 8 al 14 de octubre, en San Bernardino, cerca de Asunción, Paraguay. Organizado por la Asociación Indigenista de Paraguay y por el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Paraguay, participaron representantes de pueblos indígenas de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Venezuela. Las discusiones tuvieron como punto central la formación de organizaciones independientes frente a las autoridades nacionales y los partidos y grupos políticos. Se produjo en ese momento un salto enorme sobre lo que habían sido las políticas y los programas del indigenismo oficial, estructurado y conducido por el Instituto Indigenista Interamericano y por los Institutos Indigenistas nacionales, desde 1940 (Bonfil, 1981; Barre, 1982).

Un año después, en 1975, se crea el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, en el marco de una reunión efectuada en Port Alberni, Canadá, en donde participaron representantes indígenas de Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groenlandia, Guatemala, México, Nueva Zelanda, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, Estados Unidos de América y Venezuela. Se discutió y resolvió sobre Derechos económicos, culturales, políticos y a la conservación de las tierras y los recursos naturales. No es que el tema de la tierra y los recursos naturales no estuviera presente en todas las discusiones y propuestas de los pueblos indígenas, siempre que tenían un espacio para expresar sus demandas, pero es en esta reunión, ya no latinoamericana sino intercontinental, donde surge fuertemente como un derecho social (Barre, 1982).

En el ámbito centroamericano se realizó en 1977 el Primer Congreso Internacional Indígena de América central, efectuado en Panamá, con la participación de delegados de Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá. Ahí se analizaron la situación económica y cultural, y los problemas religiosos, educativos y de la tradición indígena. Ahí mismo

se decidió la constitución de una nueva organización regional denominada Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI), transformado unos años después en Coordinadora regional de Pueblos Indios (Ver Bonfil, 1981; Barre, 1982).

En el marco de este brevísimo recuento de los procesos organizativos supranacionales de los pueblos indígenas de la región, que funcionaron como espacios para la elaboración de acuerdos y propuestas programáticas, el Primer Congreso de los Pueblos Indios de América del Sur, efectuado en Ollantaytambo, Perú, en 1980, tiene una transcendencia muy importante.

En primer lugar es el congreso que reunió a delegaciones de todos los países de la región, pero lo más importante es que se configuró una corriente, mayoritaria en ese congreso y después con amplia proyección en el continente, que fue la tendencia “indianista”, encabezada por Bolivia y apoyada por las delegaciones de Argentina, Colombia, Ecuador y Perú, en contraposición a la corriente “marxista”, impulsada por las delegaciones de Brasil, Chile y Venezuela.

El indianismo, basaba su discurso hegemónico a partir de entonces, en la concepción cósmica de la armonía entre el hombre y la naturaleza. Esta perspectiva, ya explicitada en 1980, es extremadamente importante en la búsqueda de las argumentaciones que cimentaron la posición de los pueblos indígenas en la lucha por la naturaleza y el medio ambiente, desde la década de los 70’s en América Latina, y al mismo tiempo de lo que se ha denominado “internacionalismo indio”.

En segundo lugar, porque con toda la carga que significó ese gran cambio de perspectiva, se decidió que cada pueblo podía elaborar tácticas y estrategias acordes con su realidad nacional, y concluyeron que, “cuando el pueblo indio sea mayoría su finalidad será la toma del poder político, y que, cuando el pueblo indio sea minoría, decidirá sus acciones con los sectores populares, sin comprometer su autonomía política y su identidad étnico-cultural” (Barre, 1982, p. 61).

En suma, de 1974 a 1980 como podemos ver, se dio un gran salto ideológico, político y organizativo. Mientras en el Parlamento de 1974 se plantearon problemas de las condiciones de vida de los pueblos indios en sus respectivos países, tan solo seis años después, las solu-

ciones a las diversas problemáticas y las perspectivas se plantearon en términos de liberación y descolonización.

Con base en los documentos producidos por las organizaciones indígenas de América Latina, en la década de los 70’s, Bonfil los retoma y dice que “En algún momento de su historia, Occidente perdió el rumbo y el hombre decidió separarse de la naturaleza y apropiársela. Es en este nivel, donde el proyecto de la civilización india se presenta construido sobre una concepción diferente del trabajo y de los bienes que por él se extraen o producen; y en donde la acumulación indefinida no tiene cabida (Bonfil *et al.*, 1982).

En tales propuestas de futuros, se presentan una gran diversidad de enfoques respecto a los problemas de la vida contemporánea y a la globalización, ofrecen una perspectiva cultural enriquecedora y elementos básicos para construir un nuevo paradigma de desarrollo (Maybury-Lewis, 1992; Leff, 1996). Recursos culturales para los recursos naturales es cierto, pero incluso esa propuesta se queda corta, pues hay también en los patrimonios simbólicos de los pueblos indígenas recursos culturales para las “enfermedades” del racionalismo y para el “malestar de la cultura occidental” como lo ha señalado Villoro (1998).

No es poco, incluso si miramos bien, han dado más de lo que recibieron y ofrecen más de lo que hemos intercambiado hasta ahora. Lo que hoy es claro también es que el intercambio y las mutuas solicitudes, no pueden ser resueltos de manera certera si en el centro de la discusión no se encuentran presentes los propios pueblos interesados, a través de sus autoridades y organizaciones representativas de los sectores del mundo indígena (Warman & Argueta, 1993).

En la década de los 80’s, en México, bajo la cobertura de “lo popular” se gestaron diversos movimientos sociales que se oponían al régimen económico político y cultural. Bajo esa plataforma las organizaciones indígenas mantuvieron sus reivindicaciones en torno a la pluralidad cultural, y que en alianza con los intelectuales logran la apertura de ciertas políticas culturales que generan políticas e instituciones para atender las demandas a favor de la diversidad cultural. Ese proceso de interacción entre el estado y las organizaciones indígenas marca un período de formación de liderazgos indígenas.

Hacia esa misma década, surgen organizaciones que luchan por la tierra, por la continuidad del reparto agrario y que se identifican como campesinas, aunque en muchos casos sus integrantes y aún algunas de sus organizaciones locales integrantes de aquellas se encontraban en municipios mayoritariamente indígenas. Dos de las más importantes fueron la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), fundada en Michoacán y la organización Campesina Emiliano Zapata (OCES) fundada en Chiapas. Es decir, aunque la identidad de sus miembros era indígena. Las demandas de estas organizaciones eran primordialmente reivindicativas: luchaban por la tierra, la producción, los derechos humanos, pero no tenían demandas desde la perspectiva étnica, este fue el caso de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) (Pérez Ruiz, 2005, p. 63).

Por la misma época, desde otra perspectiva dice Pérez Ruiz (2005, p. 64) los campesinos con tierra, ejidatarios y minifundistas, así como comunidades indígenas, muchos de ellos bajo la cobertura de la Central Nacional Campesina (CNC), demandaban mejores condiciones de producción y comercialización de sus productos. Surgen así, las primeras organizaciones que buscaban adquirir materias primas, medios de producción, créditos y mejores condiciones para la comercialización. Un par de décadas atrás habían surgido con los propósitos señalados diversas Uniones de Ejidos, Uniones de crédito. Y Asociaciones Rurales de Interés Colectivos (ARIC's), pero en la década de la que estamos hablando, los 80's, muchas de esas organizaciones confluyen en la Unión Nacional de Unidades Regionales campesinas (UNORCA).

Ahí se agruparon por ejemplo la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (CARTT) de Puebla (1980), conformada por nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes; la Unión de Comunidades Indígenas de la región del Istmo (UCIRI) en la zona cafetalera del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (1982), integrada por zapotecos, la Unión de Comunidades Indígenas 100 Años de Soledad (UCI-100 años) en la sierra sur y costa de Oaxaca (1982), que agrupa a cafetaleros zapotecos, la Unión Campesina Independiente de la Zona del Istmo (UCIZONI) también de Oaxaca, que aglutina a comunidades mixas, la Unión de Uniones Quíptiq Ta Lecubtesel,

de la Selva lacandona de Chiapas (1981) formada por indígenas cafetaleros tzotziles, tzeltales y tojolabales, la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO), en la Sierra Juárez de Oaxaca, integrada por zapotecos y, la Unión Zapoteca – Chinanteca de la Sierra Juárez (UZACHI) de Oaxaca (1989). Todas ellas con sus perspectivas puestas en la producción en algunos casos convencional y en otros ya de carácter orgánico, como la organización de Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM) que producen café orgánico o la Unión de Comunidades de Usila, integrada por chinantecos, que hacen otro tanto con la vainilla, produjeron un discurso y prácticas productivas que mejoraban la producción y tendían a revertir la destrucción de los bosques, revertir la contaminación y el agotamiento de los suelos, mantener limpios los ríos, y en general un mejor cuidado del ambiente. (Cfr. Pérez Ruiz, 2005)

Es en ese ámbito, para el caso mexicano, en donde surgen realmente los primeros discursos y prácticas de un ambientalismo indígena y la gestación de un discurso ecológico (Pérez Ruiz, 2005, p. 65-66).

En los años noventa las organizaciones indígenas de la región mostraron una amplia presencia en diversos espacios sociales y foros y organismos multilaterales, y han elaborado propuestas para una gran variedad de temas y problemas locales, regionales, nacionales y globales. Dos grandes momentos fueron, sin duda, de amplísima convergencia: el Movimiento 500 años de Resistencia, India, Negra y Popular (1991-1992) y la Rebelión zapatista en México, los cuales fortalecieron la presencia indígena, negra y popular en el país y en el mundo, y lanzaron las propuestas para lograr mayores niveles de autogestión y autonomía.

3. Las críticas al desarrollo

De manera simultánea, en el mundo académico se gestaba un gran malestar respecto al desarrollo y sus no alcanzadas metas. La gran promesa de disminuir o revertir la desigualdad una vez que se alcanzaran ciertos niveles de crecimiento, se estrellaba contra una persistente realidad en la cual cada vez se produce mayor desigualdad, cada año la cantidad de personas en pobreza se amplía y unos cuantos ricos se transforman en

hipermillonarios. La imagen de la “derrama” de recursos hacia abajo, una vez acumulados arriba, cual “maná” bíblico o piñata decembrina, no tiene relación con lo que ocurre todos los días, en ese lugar múltiple llamado “La Realidad” que todos conocemos.

Como lo ha explicado muy bien y ampliamente Escobar: “Hasta finales de los años setenta, el eje de las discusiones acerca de Asia, África y Latinoamérica era la naturaleza del desarrollo. Como veremos, desde las teorías del desarrollo económico de los años cincuenta hasta el “enfoque de las necesidades humanas básicas” de los años setenta, que ponía énfasis no solo en el crecimiento económico *per se* como en décadas anteriores, sino también en la distribución de sus beneficios, la mayor preocupación de teóricos y políticos era la de los tipos de desarrollo a buscar para resolver los problemas sociales y económicos en esas regiones” (Escobar, 2012, p. 57).

Agrega que incluso los críticos del desarrollo se veían obligados a expresar sus impugnaciones en términos de la necesidad del desarrollo. Una breve revisión de las propuestas alternativas al desarrollo, elaboradas en esas mismas décadas, permiten reconocer, con las variantes lógicas, diversas líneas de pensamiento que se expresaron entonces, tales como la temprana iniciativa de la Dag Hammarskjold, ya señalada por Escobar, denominada *What Now: Another Development* (1975); o la propuesta del Etnodesarrollo, derivada de la reunión propiciada por la FLACSO Costa Rica, que convocó a representantes de pueblos indígenas y antropólogos (Bonfil, *et al.*, 1982); la del Desarrollo participativo (1985); la Dimensión cultural del desarrollo (1991), el Desarrollo culturalmente apropiado (1994) o, el Desarrollo con identidad (1996).

Escobar señala que: “En resumen, podía criticarse un determinado enfoque, y proponer modificaciones o mejoras en concordancia con él, pero el hecho mismo del desarrollo y su necesidad, no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social” (Escobar, 2012, p. 57).

Poco a poco, se produjeron nuevas evidencias de la crisis del modelo, principalmente desde la ecología y el medio ambiente, y comenzaron a elaborarse los discursos de la transición.

4. Los discursos y las prácticas de la transición

La confluencia de estas dos grandes líneas de crítica al desarrollo se comienza a gestar a finales de los ochentas del siglo XX. Simultáneamente se produce la aproximación con las prácticas y discursos de los afrodescendientes, el movimiento descolonizador y despatriarcal de numerosas organizaciones de mujeres o “feminismo descolonial” y una nueva emergencia de los movimientos campesinos y sociales, como los seringueiros y los castañoeros en Brasil, hoy ampliado a kilombolas, vazanteiros, caatingueiros, gerazeiros, faxinais, entre otros.

Subrayo aquí que los discursos de la transición, como los ha denominado Escobar, son configuraciones elaboradas con base en numerosos estudios y análisis de realidades locales y regionales que resisten y persisten en la extensa geografía latinoamericana, de los discursos de las organizaciones sociales que las conocen y apoyan, al mismo tiempo que de las elaboraciones teóricas de los críticos del desarrollo.

En este sentido, las propuestas de “Construir con la naturaleza y la cultura el modelo mesoamericano” (Toledo, 2000, p. 138) y “La reinvención de las identidades colectivas y la reappropriación de la naturaleza, en la apuesta por la vida” (Leff, 2014, p. 437) por citar dos críticos del modelo convencional del desarrollo en Latinoamérica, que se alimentan del cultivo ancestral y contemporáneo de las milpas de maíz, de los huertos del traspasio y del manejo paisajes y territorios, son análogas a las críticas desde elaboraciones como la Ecología de la transformación (Hathaway & Boff, 2009) o la Iniciativa de las transformaciones locales (Hopkins, 2008 y Chamberlain, 2009, citados en Escobar).

La diversidad cultural y la diversidad biológica son irreductibles a la pretendida homogeneización del desarrollismo rampante, como lo han mostrado siglos de historia de las resistencias colectivas y es ahí, en la existencia misma de dichas diversidades donde se encuentran los núcleos más consistentes de la crítica al desarrollo “realmente existente”. En el momento actual, claro está, tales núcleos requieren ampliarse a partir de la construcción necesaria y simultánea de la autoorganización, la autogestión, la autonomía, la transparencia

y la democracia, sin olvidar o dejar de lado por ningún motivo o pretexto, los sentimientos, la espiritualidad y las cosmovisiones de los pueblos.

Esa conjunción de diversidades y voluntades de las resistencias colectivas logran incluso en algunos casos redefinir los objetivos de los proyectos de desarrollo, elaborar verdaderos ejemplos de contra-desarrollo, es decir, que a través de la oferta de proyectos de planificación, alimentación, educación o salud, se les reorienta hacia proyectos culturales y políticos, donde la preocupación por las diferencias culturales –y la autonomía para cambiar la cultura- se combinan con las de justicia social (Gow, 2008 citado en Escobar, 2012, p. 23). Ese tipo de perspectivas es justamente las que subraya Bonfil Batalla tanto en su Teoría del control cultural, como en su México profundo (1987a y 1987b). Con dicha teoría, explica y nos explica, los procedimientos mediante los cuales un pueblo y su cultura, en la situación colonial o neocolonial, maneja sus elementos culturales y sus decisiones para defender su núcleo autónomo, apropiarse de elementos culturales de otras culturas, que le sean útiles y necesarios, al mismo tiempo que se articula y dialoga con el mundo.

No es nada nueva la afirmación de los grandes aportes de los programas y proyectos que articulan los Sistemas de saberes ambientales con el conocimiento derivado de la investigación agronómica (Altieri, 1991), ecológica (Poole, 1989; Toledo, 1991; Johnson, 1992) y médica (Argueta, 1994). Otros autores han afirmado ventajas similares en cuanto a programas sociales desde la perspectiva de los patrimonios culturales intangibles (Arizpe & Pérez, 2014) y en particular de sus saberes colectivos que los pueblos participan en el establecimiento de estrategias territoriales, con crecientes niveles de autonomía, contribuyendo así a la práctica, teorización y discursos de la transición.

Hoy, como nunca antes, se establecen proyectos locales y regionales, se genera una élite indígena de técnicos y dirigentes, se estructuran redes nacionales y regionales para estudiar, asumir e impulsar los Sistemas de saberes indígenas, se promueve y apoya la participación de las organizaciones en los talleres y seminarios sobre el tema. Los esfuerzos son llevados a cabo por organizaciones indígenas del más variado nivel, apoyados y acompañados por organizaciones no gubernamentales,

universidades, organismos de gobierno en algunos países, y organismos internacionales y multilaterales, en algunos casos también.

Y no solo la producción alimentaria es relevante en los programas del Buen vivir y la transición, también es muy relevante la salud de los pueblos.

De ahí la importancia de los esfuerzos por la puesta en marcha de Programas mixtos de salud, el establecimiento de casas de salud y clínicas de Medicina tradicional. Como lo ha dicho claramente Vicente Peña un *The Wala* (médico propio) del suroccidente colombiano: “el médico tradicional [...] va aprendiendo y se va formando con los principios de querer, amar, respetar y defender a la colectividad de las malas acciones” Aún más, las tareas de un médico propio o *The Wala*, entre el pueblo Nasa de esta región de Colombia, pero también en otras regiones de ese país y en América Latina, son muchas otras como lo describe Peña: “El Médico propio, *The Wala*, en el pueblo Nasa tiene que relacionarse con los espíritus de la naturaleza (*khaw*), para poder armonizar el medio ambiente, la naturaleza, los seres humanos, animales y a todo lo que rodea el entorno comunitario” (Peña, 2013, p. 29). Por lo que “La armonización, *Ya pewnxi*, se hace mediante la meditación o comunicación directa con los espíritus, mediante el mambo de la coca, la chicha, las plantas o de las partes de los animales de poder, y así se reciben las fuerzas de estos elementos” (Peña, 2013, p. 30).

Las organizaciones de América Latina más avanzadas en el tema, han planteado ya muchas propuestas en torno a estos asuntos, entre las que destacan, con respecto a la medicina y la salud: manejo holístico de recursos para la salud, recuperación y utilización de técnicas y procedimientos diagnósticos y terapéuticos, investigación e implementación de la utilización de los recursos terapéuticos vegetales, animales y de sustancias orgánicas, reconocimiento oficial a la medicina tradicional y respeto a los terapeutas de las medicinas tradicionales, diálogo e intercambio entre terapeutas oficiales y tradicionales para encontrar los puntos de coincidencia, participación en las tareas básicas de la Atención Primaria de la Salud, establecimiento de sistemas mixtos de salud en el marco de los sistemas locales y regionales de salud (Zolla, 1987; Argueta, 1994; Campos, 1999 y otros).

Otros aspectos a los cuáles se le da mucha visibilidad en los planes del Buen vivir y poca atención en los discursos de la transición, al igual que al de la espiritualidad (lo cual sí hace notar Escobar) son la fiesta, la convivencia, los bailes, la música, todos elementos para un disfrute colectivo, no individualizado. Las grandes fiestas, pese al calendario impuesto en los tiempos coloniales, resumen el tiempo mítico y el tiempo fundacional. Dos grandes fiestas en México son la de Petición de lluvias (antes de la siembra de maíz, hacia los meses de mayo-junio y la Fiesta de Difuntos (de principios de noviembre), que concluye el ciclo de cosechas. No hay comunidad, pueblo pequeño o grande, ranchería, barrio o casa que no celebre ambas fiestas, haya problemas sociales o no, crisis económica o no, abundancia o pobreza, estemos como estemos, la vida y la muerte y la vida, se celebran en fiestas colectivas (López Austin, 1999).

Considero necesario añadir algunos elementos más a las prácticas del Buen vivir, con base en algunos estudios y análisis recientes en terreno.

En los extensos estudios de los pueblos amazónicos, poco conocidos aún por un público amplio, destacan diversos temas realmente sustanciales, por ejemplo, nos dice Cayón (2011) citando a Pineda (1999) dice: “que con la práctica indígena de ‘sembrar la selva’ se sientan las bases culturales de la biodiversidad Clara Van Der Hammen y Rodríguez (2000) sostienen que los humanos cazan animales como si ésta fuera la compensación justa por haber sembrado alimentos para ellos durante generaciones. Las actividades humanas tienen un impacto ecológico y transforman el entorno circundante, por lo que algunos autores no hablan de la existencia de ambientes o ecosistemas ‘naturales’ sino de ‘bosques culturales’ (Neves, 1992) o ‘artifactual landscapes’” (Balée, 1992, citados por Cayón).

En este mismo sentido, continua Cayón: “El papel de los indígenas como creadores y seleccionadores del paisaje amazónico es un hecho ampliamente aceptado hoy en día [...]. Después de esta constatación, junto a la de que los sistemas agrícolas amazónicos actuales pueden generar excedentes (Descola, 1989) –quintaesencia de la complejización social para los materialistas, pero los indígenas no se interesan en ello porque, por una parte son “sociedades contra el estado” (Clastres, 2003) que

rechazan la concentración individual de poder, bienes y la explotación, y abusiva del medio, y por otra, quizás más fundamental, porque privilegian las relaciones sociales con plantas y animales (Cayón, 2011, p. 138-139).

Por su parte, Varese *et al.* (2013), en esa celebración festiva convertida en libro que se titula “Selva vida, de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración” nos dicen que, entre otros muchos temas, la ‘Terra Preta dos Indios’ de la Amazonía es creación cultural de decenas y cientos de generaciones de pueblos de la Mata amazónica y nos muestra una vez más cómo el paradigma de la reciprocidad entre humanos y no humanos, impulsó la creación de espacios privilegiados donde no sólo se alimentan y viven los humanos sino que es una de las formas en que los humanos recompensan a los no humanos, pero también nos dicen que “La bio-árqueología y la antropología ecológica han estado revolucionando las viejas nociones de que la Amazonía y sus ecosistemas no pudo producir altas civilizaciones ni densidad demográfica y menos la sustentabilidad de las sociedades complejas. El descubrimiento de largas extensiones de Terra Preta do Indio –el suelo negro rico de *biochar*, un carbón vegetal especial, materia orgánica y trastos cerámicos fragmentados– fue aclarando el panorama de pan-amazónico de gran profundidad temporal vinculado a la creación intencionada [...] de suelos de alta productividad, larga duración de siglos y capacidad de retención de bióxido de carbono generado por el sistema de roza, tumba y quema que abre campos de cultivo de corta duración” (Varese, 2013, p. 19).

Con tales hallazgos, iniciados la última década del siglo XX, se comenzaron a derribar las primeras hipótesis de Betty Meggers sobre la inviabilidad del “falso paraíso” de la Amazonia, como ella lo llamó, espacio de abundancia aparente y peligrosa fragilidad (Cfr. Varese, 2013; Meggers, 1976).

5. Diálogos de saberes para la construcción del Buen vivir

Un par de antiguas y nuevas nociones han suscitado grandes adhesiones y aportaciones en América Latina y aún fuera de ella, en las últimas dos décadas: el Diálogo de saberes y el Buen vivir. Antiguas porque

ambas están basadas en la vida cotidiana de los pueblos y nuevas porque han recobrado un inusitado vigor dentro de los proyectos etnopolíticos de los pueblos originarios, indígenas, afrodescendientes, campesinos, artesanos, seringueiros, castañoiros, kilombolas, vazanteiros, caatingueiros, gerazeiros y faxinais, etc.

Antiguas porque como dice un texto de los Cantares mexicano, texto del siglo XV: “Los toltecas eran gente experimentada, todas sus obras eran buenas, todas rectas, todas bien hechas, todas admirables [...] Estos toltecas eran ciertamente sabios, solían dialogar con su propio corazón (*moyolnonotzani*). (Textos de los Informantes de Sahagún, ed. facs. Francisco del Paso y Troncoso, Vol. VIII, fol. 172).

Al mismo tiempo es nuevo el diálogo de saberes, porque “el diálogo entre sistemas de conocimiento, es un campo en debate y construcción, desde el cual se cuestionan la racionalidad que se promueve como universal desde las ciencias de la tradición occidental, y se lucha por propuestas pluralistas para la generación y la aplicación de los conocimientos, al mismo tiempo que en dicha noción identificamos en realidad tres perspectivas que no desembocan en el mismo resultado. Es decir “En el marco de las propuesta del diálogo intercultural de saberes percibimos tres tendencias actuales: una primera que propone el diálogo para la incorporación de los saberes tradicionales en los sistemas científicos, con lo que se intenta romper las resistencias y se retoma la vieja tendencia de la validación de conocimientos para la expropiación; una segunda en la que se habla del diálogo intercultural para romper fronteras, e ‘hibridizar’ mutuamente los diversos sistemas de conocimiento para, finalmente, generar algo nuevo, entonces sí, universalmente válido; y una tercera en la que se considera que lo que debe gestarse es el fortalecimiento y desarrollo de los sistemas de conocimiento indígenas, para que después, y sólo bajo un plano de horizontalidad y de igualdad, se pueda dialogar con las ciencias occidentales, principalmente para encontrar soluciones de problemas específicos (Pérez & Argueta, 2011).

Es antiguo, porque dos grandes autores del mundo clásico occidental, como Sócrates y Platón, hicieron de la comunicación de las ideas a través del diálogo su forma más depurada, en contraposición al sumario o al discurso escrito (Argueta, 2011, p. 495). Y es nuevo, porque aun

cuando muchos escépticos subrayan que parece difícil que en el corto plazo cambien las situaciones asimétricas que determinan la subordinación, y por tanto las diferencias de status, recursos y poder, entre los pueblos originarios, indígenas afrodescendientes, campesinos y las sociedades nacionales en los países de la región, muchos grupos de trabajo e instituciones han estado empeñados antes en estas tareas (Freire, 1970; Fals-Borda, 1985; 1987; Hernández Xolocotzi, 1976; 1985; TTO & Beaucage, 1987; Beaucage & TTO, 2012; Thrupp, 1989; Toledo & Argueta, 1993; COMPAS, 1996; Pérez Ruiz & Argueta, 2015, y muchos otros).

Nuevo y ya parte de los discursos de la transición y la construcción del Buen vivir, porque ya hay quienes señalan que es deseable que sobre un plano de intereses comunes y explícitos, se puedan delinear puntos de contacto para llevar a cabo un diálogo sin subordinaciones, una reeducación para el aprendizaje mutuo y que ello produzca una sinergia recíproca que fortalezca ambos conocimientos (Haverkort, 1996; Santos, 2009; Delgado *et al.*, 2010; Haverkort *et al.*, 2013 y muchos otros).

Antiguo porque el Buen vivir antes de ser una noción dentro de los discursos de la transición, escrito como Suma kausay y Suma khamaña en la Constitución de la República Plurinacional de Bolivia, ha sido y continua siendo una práctica cotidiana de los pueblos, de ahí la velocidad con que se ha correspondido desde muy diversos idiomas y regiones de América Latina a la propuesta de explicitar su significado y contenido, en una ya extensa y hermosa polifonía americana.

Escobar considera como discursos de la transición aquellos que formulan la lucha por los derechos de la naturaleza y los que enfrentan al desarrollo desde la opción del Buen Vivir (definido como un bienestar integral y colectivo) y reconoce que actúan por la construcción de un pluriverso (Escobar, 2012 y 2013 citado por Pérez Ruiz, 2014).

En ese gran conjunto de polifonías se inscriben los planteamientos que hacen los pueblos originarios, indígenas y afrodescendientes de principios del siglo XXI: respeto y apoyo a las formas productivas y estilos de manejo, a los sistemas de saberes y expresión en sistemas de educación interculturales; reconocimiento y pleno ejercicio de los derechos ciudadanos, marcos de participación más amplios que los actuales, recono-

cimiento del derecho consuetudinario, reconocimiento de las formas de elección de las autoridades locales y regionales, reconocimiento pleno a los sistemas de salud, establecimiento de estatutos comunales y regionales de autonomía, pleno ejercicio y aprendizaje de las lenguas y de las religiones ancestrales, al mismo tiempo que el acceso a la intercomunicación y la información contemporáneas.

Las perspectivas planteadas en el párrafo anterior, son claramente elementos de la construcción de la “coexistencia de múltiples mundos interconectados” como dice Escobar. La propuesta de este mismo autor para generar un discurso de transición, se anclan en una visión del planeta como un todo viviente y, el campo de los estudios pluriversal debería, entonces, reconocer y analizar la configuración de esos mundos diversos y futuros, en el mundo que habitamos.

Referencias

- Altieri, M. Por qué estudiar la agricultura tradicional. *Agro-ecología y Desarrollo Rural*, Santiago de Chile, 17-22, marzo 1991.
- Argueta, A. Historia de la etnobotánica y situación indígena ¿Es posible y urgente encontrar otros caminos? *Memorias del Simposio de Etnobotánica*. México: INAH, 1982. p. 274-277.
- Argueta, A. Etnobiología y civilización mesoamericana. *México Indígena*, México: INI, 24, Año 4, 2^a época, 17-23, 1988.
- Argueta, A. (Coord.). *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*. 3 tomos, México: Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Argueta, A. *Epistemología e historia de las etnociencias*: la construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas. México, Tesis (Maestría en Ciencias - Filosofía e Historia de la Biología) - Facultad de Ciencias, UNAM, 1997.
- Argueta, A. El diálogo de saberes, una utopía realista. En: Vilamar, A.; Corona Martínez, E.; Hersch, P. (Coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. México: CRIM, UNAM; INAH y UIA Puebla, 2011.
- Arizpe, L. *Pacto del estado con los indígenas*. Las culturas indígenas unen a México, no lo separan. Francia: UNESCO, 1994.
- Arizpe, L.; Pérez Flores, E. (Coords.). *Siempre flor y canto*: las flores en el patrimonio cultural inmaterial de México. México: CRIM, UNAM y M. A. Porrúa, 2014.
- Barre, M. C. Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980. In: Bonfil Batalla, G.; Ibarra, M.; Varese, S.; Verissimo, D.; Tumiri, J. *América Latina*: Etno-desarrollo y Etnocidio. Costa Rica: FLACSO, 1982.
- Beaucage, P.; Taller de Tradición Oral del CEPEC. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Una aventura antropológica. México: IIA-UNAM, Dialog, TTO, Plaza y Valdez, 2012.
- Boege, E. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: INAH, CONABIO, 2008.
- Bonfil Batalla, G. (Comp.). *Utopía y revolución*. El pensamiento político contemporáneo de los pueblos indígenas de América Latina. México: Editorial Nueva Imagen, 1981.
- Bonfil Batalla, G. Teoría del control en el Estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata*, México: CIESAS, 1987a.
- Bonfil Batalla, G. *México Profundo*. Una civilización negada. México: SEP/CIESAS, 1987b.
- Bonfil Batalla, G. (Comp.). *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Bonfil Batalla, G.; Ibarra, M., Varese, S. et al. *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Costa Rica: FLACSO, 1982.
- Campos-Navarro, R. La Medicina intercultural en hospitales rurales de América Latina. *Salud Problema*, 4(7), 75-80, 1999.
- Cardona, G. R. *La Foresta di Piume*. Manuale di Etnoscienza. Roma-Bari, Italia: Editori Laterza, 1985.
- Cayón, L. Alianza perpetúa. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico. *Avá. Revista de Antropología*, 19, 135-163, 2011.
- CNRS. *Laboratoire d'Eco-Antropologie et Ethnobiologie*. Paris, Francia, Noviembre 2004. Disponible en: <<http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/?lang=fr>>.

- COMPAS. *Position Paper: Towards an Intercultural Dialogue in Agri-Culture*. Bolivia, (manuscrito), 1996.
- Delgado, F.; Rist, S.; Escobar, C. *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el vivir bien en la gestión pública boliviana*. Bolivia: AgruCaptured, 2010.
- Declaración de Barbados I, 1971.
- Documentos de la II Reunión de Barbados. Indianidad y Descolonización. México: Editorial Nueva Imagen. 1979.
- Declaración de San José sobre el Etnocidio y el Etnodesarrollo. In: Bonfil Batalla, G.; Ibarra, M.; Varese, S.; Verissimo, D.; Tumiri, J. *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Costa Rica: FLACSO, 1982.
- Escobar, A. Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation and Social Movements Political Ecology. *Journal of Political Ecology*, 5, 53-82, 1998.
- Escobar, A. *La invención del desarrollo*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2012.
- Fals-Borda, O. *Conocimiento y poder popular*. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia. México: Siglo XXI, 1985.
- Fals-Borda, O. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Los nuevos rumbos. 3. ed. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1987.
- Freire, P. *Pedagogía del oprimido*. Uruguay: Tierra Nueva, 1970.
- Haverkort, B.; Hiemstra, W. (Eds.). *Comida para el pensamiento*. Visiones antiguas y experiencias nuevas de la gente rural. Bolivia: AgruCompas, 2000.
- Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D.; Millar, D. *Hacia el diálogo intercientífico*. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento. Bolivia: Agruco, Plural Editores, 2013.
- Hernández Xolocotzi, E. El concepto de Etnobotánica. En: Barrera, A. (Ed.). *La etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva*. México: INIREB, 1976.
- Hernández Xolocotzi, E. La exploración etnobotánica y su metodología. *Xolocotzia*, t. I y II, México: Chapingo, 1985. p. 163-188.
- Johnson, M. *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Ottawa, Canadá: Dene Cultural Institute/International Development Research Centre, 1992.
- Leff, E. (Comp.). *Biosociología y Articulación de las Ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Leff, E. *Ecología y Capital*. Racionalidad ambiental, Democracia participativa y Desarrollo sustentable. 2. ed. México: Siglo XXI Editores y UNAM, 1994.
- Leff, E. Los nuevos actores del ambientalismo en el medio rural. En: Grammont, H. C.; Tejera, H. (Comps.). *Los nuevos actores sociales y los procesos políticos en el campo*. México: UNAM, INAH, UAM, Plaza y Valdez, 1996.
- Leff, E. *La apuesta por la vida*. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI, 2014.
- Leff, E.; Argueta, A.; Boege, E.; Porto-Gonçalves, C. W. Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: Una visión desde América Latina. *Medio Ambiente y Urbanización*, Argentina: Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo (IIED), 59, 65-108, agosto 2003. (ISSN 02380306-59). Reimpreso parcialmente en *Revista Futuros*, 9(3), 2005.
- Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. (Breviarios 173)
- López Austin, A. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: IIA-UNAM, 1999.
- López-Austin, A.; López Luján, L. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Maffi, L. *On biocultural diversity: linking language, knowledge and the environment*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001.
- Maldonado, K. M. Estudios etnobiológicos, I. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, VI(3), 195-202, 1940.
- Marques, J. G. O olhar (des)multiplicado. O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: Mello Amorozo, M. C.; Chau Ming, L.; Pereira da Silva, S. (Eds.). *Métodos de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecología e disciplinas correlatas*. Rio Claro, Brasil: UNESP, CNPq, 2002. p. 27-46.
- Martínez, A. Ecología humana del Ejido B. Juárez o Sebastopol, Tuxtepec, Oaxaca. *Boletín Especial INIF*, 7, 1970.
- Maybury-Lewis, D. *Millennium: Tribal Wisdom and the Modern World*. USA: Viking, 1992.
- Meggers, B. J. *Amazonia, un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI, 1976.
- Mejía Piñeros, M. C.; Sarmiento, S. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI, 1987.

-
- Mignolo, W. *Historias globales/diseños locales*. Colonialidad, diálogos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.
- Mosonyi, E.; Rengifo, F. A. Fundamentos teóricos y programáticos de la educación bilingüe intercultural. In: Rodríguez, N.; Mansferrer, E.; Vargas, R. A. (Eds.). *Educación, etnias y descolonización en América Latina*. México: UNESCO-III, 1983.
- Nakashima, D.; Nilsson, A. Linking Biological and Cultural Diversity: Local and Indigenous Knowledge Systems (LINKS) project. In: Petitjean, P.; Zharov, V.; Glaser, G.; Richardson, J.; Padirac, B. de; Archibald, G. (Eds.). *60 years of Science at UNESCO 1945-2005*. Paris: UNESCO, 2006. p. 385-388.
- Nietschman, B. Q. *The Interdependence of Biological and Cultural Diversity*. Olympia: Washington: Center of World Indigenous Studies, 1992.
- Peña, V. Pha'z Khaw Wala. Naturaleza en armonía entre los Nasa. En: Imbaquingo, C. C.; Rivadeneira, M. I. (Coords.). *El diálogo de saberes en los estados plurinacionales*. Ecuador: Coordinación de Saberes Ancestrales, SENESCYT, 2013. p. 29-31
- Pérez Ruiz, M. L. *Todos somos zapatistas*. Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México. México: INAH, 2005. 788 p.
- Pérez Ruiz, M. L. Sobre la hibridación y la interculturalidad en el posdesarrollo. Para un diálogo con Arturo Escobar. *Cultura y Representaciones Sociales*, IIS-UNAM, 9(17), 2014.
- Pérez Ruiz, M. L.; Argueta Villamar, A. Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura y Representaciones Sociales*, IIS-UNAM, 5(10), 31-56, 2011.
- Pérez Ruiz, M. L.; Argueta Villamar, A. (2015). Jóvenes indígenas como promotores culturales, dos experiencias mexicanas (1951-1992). In: Pérez Ruiz, M. L.; Ruiz Lagier, V.; Velasco Cruz, S. (Coords.). *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: Educación y Migración*. México: Universidad Pedagógica Nacional, 2015. p. 27-75.
- Poole, P. *Developing a Partnership of Indigenous Peoples, Conservationist, and Las Use Planners in Latin America*. Environment Division, World Bank, 1989.
- Posey, D. Introduction to Ethnobiology: its Implications and Applications. In: Posey, D. A.; Overal, W. L. (Orgs.). *Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology*. V. I, p. 1-7, Museo Emilio Goeldi, CNPQ, WWF, Belém, Brasil, 1988.
- Posey, D. Ethnobiology/Ethnoecology in the contemporary world: Towards a new inter-disciplinary and inter-cultural science? *Etnoecología*, IV(6), 106-116, 2000.
- Reyes, L. Comentarios sobre historia india. En: Warman, A.; Argueta, A. (Coords.). *Movimientos Indígenas Contemporáneos en México*. México: CIIH-UNAM y Miguel Ángel Porrúa Editores, 1993.
- Rodríguez, N.; Varese, S. *Experiencias organizativas indígenas en América Latina*. México: DGEI-SEP, 1981.
- Santos, B. de S. *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI-CLACSO, 2009.
- Sevilla Guzmán, E.; González, M. Ecosociología, elementos teóricos para el análisis de la coevolución social y ecológica de la agricultura. *REIS*, 52, 7-46, 1990.
- Sociedad Latinoamericana de Etnobiología. Código de Ética. Materiales para la discusión colectiva, versión 2. *Revista Etnobiología*, 13, 2015. Suplemento 1, 28 p.
- Thrupp, L. A. Legitimizing Local Knowledge: From Displacement to Empowerment for Third World People. *Agriculture and Human Values*, 13-24, 1989.
- Toledo, V. M. *El Juego de la Supervivencia*. Un Manual para la Investigación Etnoecológica en Latinoamérica. Berkeley, California: CLADES, 1991.
- Toledo, V. M. What is Ethnoecology? Origins, scope and implication of a rising discipline. *Etnoecología*, 1(1), 5-21, 1992.
- Toledo, V. M. *La Apropiación Campesina de la Naturaleza*: Un Análisis Etnoecológico. México (Tesis de doctorado) – UNAM, 1994.
- Toledo, V. M. Saberes indígenas y modernización en América Tropical: historia de una ignominia tropical. *Etnoecología*, III(4-5), 135-147, 1996.
- Toledo, V. M. *La paz en Chiapas*. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa. México: UNAM y Ediciones Quinto Sol, 2000.
- Toledo, V. M.; Argueta, A. Naturaleza, producción y cultura en una región indígena de México: las lecciones de Pátzcuaro. In: Leff, E.; Carabias, J. (Coords.). *Cultura y Manejo Sustentable de los Recursos Naturales*. México: CIIH, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1, 413-443, 1993. (Colección México: Actualidad y Perspectivas)
- Toledo, V. M.; Barrera, N. *La memoria biocultural*. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria, 2008.
- TTO - Taller de Tradición Oral; Beaucage, P. Catégories pratiques et taxonomie, notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique).

Recherches Amériendennes au Québec, 17(4), 17-36, 1987.

Varese, S. Pueblos Indígenas y Globalización en el Umbral del Tercer Milenio. In: Grünberg, G. *Articulación de la diversidad*. Tercera Reunión de Barbados. Cayambe, Ecuador: Ediciones Abya Yala, 1995. p. 123-159.

Varese, S. La ética cosmocéntrica de los pueblos indígenas de la Amazonia; elementos para una crítica de la civilización. In: Varese, S.; Apffel Marglin, F.; Rumrill, R. (Coords.). *Selva Vida*. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración. Perú: IWGIA, PUIC-UNAM, Casa de las Américas, 2013.

Varese, S.; Apffel Marglin, F.; Rumrill, R. (Coords.). *Selva Vida*. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de

la regeneración. Perú: IWGIA, PUIC-UNAM, Casa de las Américas, 2013.

Villoro, L. Estado plural, pluralidad de culturas. México: Paidós, UNAM, 1998.

Warman, A.; Argueta, A. (Coords.). *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México: CIH-UNAM, 1993.

Zambrano, C. Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada. *Revista Interculturalidad*, 1(1), 89-106, octubre 2004-marzo 2005.

Zolla, C. Medicina tradicional y sistemas de atención a la salud. En: CIESS. *El futuro de la medicina tradicional en la atención a la salud de los países latinoamericanos*. México: CIESS, 1987. p. 65-77.