

EL DIÁLOGO DE SABERES Y UN MARCO PARA OTROS MODOS DE HACER ETNOGRAFÍA

Eckart Boege

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México
correo electrónico: eckart.boege@gmail.com

RECIBIDO: 07 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 30 DE MAYO DE 2019

Resumen: De cara al siglo XXI, uno de los temas importantes para los pueblos indígenas es el ejercicio de la libre determinación y autonomía en sus territorios. La lucha por ejercer estos derechos básicos es larga y no todos los pueblos la tienen en su agenda. Surge entonces la pregunta sobre el papel de la academia en dichos procesos y si ésta puede contribuir en el acompañamiento de estos procesos. En caso afirmativo, la pregunta sería ¿cómo? En este artículo quisiera presentar algunas pistas que se forjan desde los movimientos socio-ambientales indígenas, a partir de la lucha contra los megaproyectos en sus territorios, que precisan nuevas narrativas etnográficas que se co-construyen desde problemáticas definidas en común con los pueblos subalternizados por la sociedad dominante. Este tipo de etnografías incluyen imaginarios ontológicos sobre el propio devenir y porvenir (plan de vida), mismos que se construyen desde su memoria biocultural en *su habitar* en los actuales territorios con frecuencia de carácter ancestral. Este texto trata de explorar otros modos de “etnografiar” repensando perspectivas metodológicas para superar las tensiones entre los investigadores etnógrafos y los “otros”, los investigados.

Palabras clave: etnografía, movimientos indígenas, megaproyectos, territorios.

THE DIALOGUE OF KNOWLEDGE AND A FRAMEWORK FOR OTHER WAYS OF DOING ETHNOGRAPHY

Abstract: Looking ahead to the 21st century, one of the important issues for indigenous peoples is the exercise of self-determination and autonomy in their territories. The struggle to exercise these basic rights is long and not all peoples have it on their agenda. The question then arises about the role of the academy in these processes and if it can contribute to the accompaniment of these processes. If yes, the question would be how? In this article I would like to present some clues that are forged from indigenous socio-environmental movements, from the fight against megaprojects in their territories, which require new ethnographic narratives that are co-constructed from problems defined in common with subalternized peoples by The dominant society. These types of ethnographies include ontological imaginary about

the future itself and future (life plan), which are built from their biocultural memory in their living in the current territories often of an ancestral nature. This text tries to explore other ways of “ethnography” by rethinking methodological perspectives to overcome tensions between ethnographic researchers and the “others”, those investigated.

Key words: ethnography, indigenous movements, megaprojects, territories.

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 de la mesa 5,
Encuentro Intercontinental por la Humanidad
y en contra el neoliberalismo, 1996, Chiapas.

¿Cómo co-construir entre una academia comprometida y los interlocutores indígenas etnografías para *un mundo donde quepan otros mundos* desde los movimientos socioambientales de pueblos indígenas y comunidades equiparables, como lo postula Escobar cuando nos dice que hay que construir un nuevo tipo de etnografía. Esto es ¿cómo construir la memoria biocultural de *su habitar* en sus territorios que emanan del México pluricultural?

Desde los movimientos socio-ambientales de los pueblos indígenas, se precisa que hay que construir un nuevo tipo de etnografía no colonial con los grupos subalternizados por la sociedad dominante. Este tipo de etnografía incluye narrativas sobre el propio devenir y porvenir de estos grupos sociales que se construyen desde la memoria biocultural, en *su habitar* actual en sus territorios. La propia Organización Internacional del Trabajo (OIT) en su Convenio 169 define al territorio como la *totalidad del hábitat* de los pueblos originarios y tribales.

Para definir esta nueva forma de aproximación etnográfica a partir del diálogo de saberes, M.L. Pérez (2014) nos dice cómo Arturo Escobar (2009) concibe la etnografía en el posdesarrollo:

En el marco del postdesarrollo, de la transición para pensar lo alternativo y desde lo diferente para crear otros mundos, Escobar (2005) 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.

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, francés, italiano o rumano, que utilizan generalmente el *nos*, como señala en un conversatorio sobre *interculturalidad crítica* la filósofa Juliana Merçon.¹ *Nos-otros* sería la escritura correcta para resaltar la interacción intercultural entre el *nos* y los *otros* que forma una unidad en tensión con la diferencia. Pero ¿quiénes son los *nos* y quienes son los *otros*? Un yo emisor en el acto de la comunicación nunca tiene plural más que el socioactivo. El nosotros indicará siempre un *yo* y aquellos que *commigo* 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 evocativa 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* (otros, distintos diferentes) siempre conservó el valor contrastivo. Dotado de un sufijo —*alter* (otro), sobre *alusi* (aliado)— marca un elemento diferenciador necesariamente de un par asignado algunas 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”).²

En general los “etnos” (etnografía, etnohistoria, etnoecología, etnobiología, etnología, etnopsicología, etnobotánica, o la misma antropología social, etcétera), tratan precisamente de ese guioncito entre el *nos* y los *otros* que 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 con la memoria biocultural (Toledo y Barrera Bassols, 2008) y los imaginarios de los locales. Sólo que esos “etnos” arriba mencionados se desarrollan generalmente en una sola vía: desde el *nos* académico ciudadano y urbano, que estudia y reflexiona sobre los *otros* y, muy limitadamente, *con los otros* en una co-construcción temática determinada. Ese guioncito puede representar los bordes o relaciones de contorno que se definen desde el pensamiento e investigaciones que establecen la posibilidad de traducir “los modos de pensamiento no eurocéntricos” (Pérez, 2014: 76) a nuestro lenguaje antropológico.

¹Conversatorio sobre interculturalidad, sustentabilidad y educación, celebrado en el Instituto de Investigaciones de la Educación de la Universidad Veracruzana Intercultural el 26 de febrero de 2014. Este conversatorio se plasma en el libro de Baronnet Bruno, Juliana Merçon y Gerardo Alatorre (coords.), 2018.

²<<http://etimologias.dechile.net/?ded>>, consultado en febrero de 2015.

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? Referirse a los pueblos indígenas u otros mundos desde la polaridad arriba mencionada, es pensar a *los otros* desde nuestro *nos* imaginario. Hurguemos entonces en este regalo que nos ofrece el español³ para referirnos al *nos - otros* desde un enfoque de la complejidad y de la diferencia desde la Epistemología del Sur (De Souza, 2009) desde el *Abya Yala en una posición decolonial*.⁴

Respecto las reflexiones sobre buscar superar las aproximaciones etnográficas extractivas hay un camino andado. Por ejemplo, James Clifford (1995: 46) en el texto *Sobre la autoridad etnográfica*, se refiere a las distintas etapas del quehacer etnográfico, como es 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 verdad antropológica. La separación entre el “relevamiento” de los datos etnográficos que se hace en el campo, que se sintetiza en las metrópolis y se presenta en nombre de los *otros* como su verdad cultural, es finalmente una visión *sobre de*, por lo que habría que ensayar nuevos métodos etnográficos que superen esta etnografía extractiva.⁵ Nos sigue diciendo Clifford: el etnógrafo se autoasigna 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” (Clifford, 1995: 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, tiende a desvanecerse como sujeto en el texto final (*op. cit.*: 60).

Podría decirse que los antropólogos y ecologistas han vivido siempre con la comprensión de la diferencia colonial y en una escala de grises que se refieren a distintas situaciones. 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.

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

⁴ 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.

⁵ Informalmente 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 que se piensa sobre de ellos después de que se “extrajo” la información.

...es 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 que se convirtiera en ciencia”, nos sigue diciendo Krotz, “tenemos una reflexión antropológica que se refiere a la “utopía”, misma que aún fue abonada en el evolucionismo antropológico que se separa aparentemente de manera definitiva del quehacer científico en la segunda mitad del siglo XIX”. Una *nueva pregunta antropológica*, que lejos está de ser una nostálgica “revitalización” de una oportunidad perdida para siempre en la situación global, es imprescindible que vincule a la reflexión científica como etno-antropología, en una antropología cultural empírica que vincule las dos perspectivas presentadas de la otredad de una manera nueva dirigida hacia la posibilidad de un multiverso del caminar erguido de todos los seres humanos... (Krotz, 2012: 12 y 139).

En la posibilidad de un mundo pluriverso *del caminar erguido* de todos los seres sin colonialismos de toda índole, que incluye la propia colonización de la naturaleza por parte del norte y sur global ¿qué pasaría si el *nos* fueran los *otros* con un proyecto de vida implícito o explícito? Esto es, sería 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 contrastivo. Maestros, ancianos, mujeres, niñas y niños, chamanes, campesinos, comerciantes o jóvenes migrantes indígenas o la asamblea comunitaria como tal (en caso 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 *otro*? ¿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 de vida⁶ alterno al dominante y colonial en una plataforma para el diálogo intercultural crítico y decolonial con aquellos que se pretenda dialogar?

Para el proceso de *reapropiación el patrimonio biocultural* hay un sujeto social que se ve en el espejo de la identidad cuestionada colonialmente y se moviliza y alrededor de su *memoria biocultural* como componente de las otras *ontologías relacionales* para enfrentar la crisis socioambiental desde la diversidad biocultural reconociéndose como

⁶ Planes de vida: Es un concepto desarrollado en Colombia para las comunidades étnicas, que involucra el diseño territorial y 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 los mismos. <<https://sic.mininterior.gov.co/content/planes-de-vida>>.

parte de la globalidad, esto es, desde *su ser y estar* (Heidegger 1962)⁷ en este mundo pluriverso. La reapropiación del patrimonio biocultural es un proceso de afirmación y principalmente re-invencción biocultural en un fluir contradictorio ante los procesos actualizados de su destrucción colonial, ambiental y 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 relacionado como sería, por ejemplo, la de una comunidad religiosa, gremial o producto de una política “multicultural” que se perfila en la globalización de las migraciones poblacionales. La identidad de los pueblos originarios está principalmente ligada a la interculturalidad, misma que se define en torno a sus territorios como parte de la memoria ancestral. Su cosmovisión, además, se relaciona con prácticas rituales igualmente territorializadas (Luque, 2006: 33). Sin embargo, hay caminos recorridos y en la actualidad los procesos de re-invencción de la identidad tienen que ver con la situación actual en que viven los pueblos indígenas.

De la etnografía compartida con los interlocutores aprendimos varios componentes que aquí estamos comentando. Por ejemplo, Don Antonio Robles Torres, miembro del consejo de ancianos *comcáac* (seri), lamenta que su mundo esté desapareciendo y que la “gente nueva” no sepa ya 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 olvido, del ser (según don Antonio) o no ser *comcáac*. Entonces don Antonio le explicó a la antropóloga Diana Luque que tiene un proyecto de escuela para transmitir el vasto conocimiento tradicional *comcáac* de los ancianos que a la “gente nueva” ya no aprende. La antropóloga se sensibiliza ante estos sentimientos de pérdida que otros antropólogos ya habían tratado (Nabham 1990, 2003). Se genera un proyecto común —entre la antropóloga algunos ancianos y jóvenes para recorrer el territorio principalmente en la Isla de Tiburón— para identificar la “otra” geografía: la del pueblo ancestral de los sitios de relevancia cultural, sagrada y emotiva. Decidieron documentar esta memoria biocultural territorializada grabando videos y entrevistas con los distintos “sabedores” mediante recorridos en los lugares que describen en los mitos fundantes. Se visitan ensenada por ensenada, cerros, cuevas y barrancas y sitios mar adentro que sólo los pescadores *comcáac* identifican

⁷ La conciencia *de ser, estar y actuar ahí*, se podría traducir a un término *Dasein* en alemán (Heidegger, 1962) que es usado 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 alguna manera es una acción preconsciente, no procesada, no cuestionada; sencillamente concurre, se hace; y eso es *Dasein*. Wikipedia, consultada en enero de 2018.

según color, temperatura, corrientes y vida silvestre. También se recopilan las historias de refugio y resistencia en contra del ejército mexicano que traía consignas de exterminar a los *comcáac*. El territorio simbólico y su memoria biocultural da significado a la isla que fue y es entonces refugio y protector del nos-otros. Los *comcáac* han resignificado el concepto de “tribu” para autoafirmarse y se reconocen como nación; tienen una bandera propia. 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 el idioma y prácticas actuales de los *comcáac*. Todo el material grabado fue celosamente resguardado por don Antonio, que justo antes que muriera ya lo liberó para las miradas externas a la “tribu”. El recorte metodológico de las etnografías estaba 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*. Con Diana Luque se negoció que es lo que ella podía publicar y que no. El libro *Naturalezas, saberes y territorios Comcáac (Seri)* (2006), salió publicado bajo la autoría de Diana Luque y de don Antonio Robles, y representa la interpretación de un hombre caracterizado que reconstruye a su manera el conocimiento colectivo alrededor de los bienes comunes. El recorte metodológico se ubicó en el terreno de *la reapropiación de los saberes comcáac*, por y para los jóvenes mediante recorridos, pero también para fundamentar el sueño de construir una escuela tradicional.

Las grandes amenazas al territorio *comcáac* están al orden del día. Concesiones mineras, proyectos turísticos, cinegéticos, tutelas de gobierno, extinción de las tortugas cahuama (*Caretta caretta*) y la “de los cinco costados” o laud (*Dermochelys coriacea*) que es central en el mito de origen, proyectos eólicos y despojos para el cultivo de camarón o maricultura, la presencia del crimen organizado dentro de la comunidad y la introducción de todo tipo de drogas son asechanzas que afligen a los ancianos.

Otra gran aportación a la discusión sobre otro modo de hacer etnografía fue con los integrantes del Taller de Tradición Oral (CEPEC) en San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan Sierra Norte de Puebla, donde el antropólogo Pierre Beaucage participa en la co-construcción etnográfica con un grupo focal de personas interesado en la reapropiación de la memoria (biocultural) maseual. 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 para contar materiales locales en los procesos de alfabetización según la metodología de alfabetización del Paolo Freire (1970). A partir de estos inicios del Taller de Tradición Oral del CEPEC en donde invitan a participar a Beaucage (2012), se revisan otros temas que se problematizan. Los jóvenes investigadores locales van con los ancianos reconocidos, recogen y analizan, y finalmente discuten cómo y qué publicar, así como los hallazgos y acuer-

dan no permitir que antropólogos externos en actitud colonial se apropien de su trabajo para sus sesudas elucubraciones antropológicas. La discusión de los temas discurre en lengua nahuatl —*maseualcopa*— así como los significados 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, en un mismo tema problematizado y formar prácticamente una comunidad de aprendizaje que respete la pluralidad de enfoques de los participantes. 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 de un diálogo de saberes territorializados, enfatiza el orgullo de ser en espacios determinados y que los resultados de la investigación participativa que sirvan a la propia comunidad o comunidades a auto-representarse frente a las amenazas exteriores. Si no hay esta plataforma de preguntas conjuntas entre los distintos participantes, difícilmente habrá diálogos de saberes interculturales, críticos y decoloniales.

Me parece que esta aproximación rebasa al planteamiento de las aproximaciones etnográficas “*etic* y *emic*” que formula K. Pike (1967). Si bien los creadores de esta diferencia al hacer etnografía aportaron materiales etnográficos y conocimientos valiosos sobre las comunidades que estudiaban a partir de la convivencia de larga duración en comunidades indígenas, su verdadero sentido respondía a la meta-pregunta que se hacían: las etnografías y la recopilación de las lenguas serían el instrumental para sus reflexiones teológicas y la traducción de la biblia al idioma local en un afán misionero colonial. Como creador del modelo *etic* – *emic*, el lingüista K. Pike trabajó para el Instituto Lingüístico de Verano, y realizó estudios etnográficos; siempre había la música de fondo cultural y abismal entre la intención misionera y el mundo de los pueblos indígenas (Boege, 2014).

En este sentido, algunos investigadores del Proyecto Etnografía del Patrimonio Biocultural, de la Coordinación de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia del Seminario de Etnografía del Patrimonio Biocultural (CNAN-INAH) ensayamos aproximaciones distintas y realizamos investigación antropológica con una nueva meta-pregunta: ¿como se puede generar el reconocimiento y respeto de la pluralidad epistémica que propone Bonfil, así como fundamento de un verdadero diálogo de saberes?

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: 17).

Intentamos desde la Red del Patrimonio Biocultural en el Nodo de la Sierra Norte de Puebla y nodo Michoacán en la cual participamos investigadores del CNAN-INAH, co-construir una *plataforma dialógica intercultural, crítica y decolonial* con los interlocutores indígenas. Los temas centrales con los *maseual*, *tutuna긑u* y *mestizos* de la Sierra Nororiental de Puebla fueron propuestos por los interlocutores locales y regionales a partir del re-conocimiento de su patrimonio biocultural territorializado, con base en un vigoroso movimiento regional de defensa del territorio, en el cual participan más de 350 comunidades y 29 municipios serranos. Y es que las crecientes políticas de fortalecer las industrias extractivas de la globalidad capitalista van corroyendo los territorios y culturas locales: proyectos de turismo de gran calado, apropiación de sus fuentes de agua, fractura hidráulica, mineras, hidroeléctricas e inseguridad creciente, así como la penetración en las sierras del crimen organizado, imposición de semillas (algunas transgénicas) vía LI-CONSA, todo ello en su mismo territorio indígena. El movimiento incluye una demanda judicial estratégica contra el presidente, Enrique Peña Nieto, por otorgar concesiones mineras sin las consultas indígenas de acuerdo con los estándares internacionales y una ley minera a todas luces anticonstitucional que favorece la ocupación territorial exclusivamente por las grandes corporaciones mineras nacionales e internacionales.

En este contexto la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske*, con una participación mayoritaria de mujeres y hombres indígenas, cumplía su 40 Aniversario de existencia. Para esta ocasión, febrero de 2017, la directiva de la Unión y su consejo diseñaron un plan de vida para los siguientes 40 años, mismo que en su contenido se orientó al fortalecimiento de la autonomía y la libre determinación en los territorios de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla *desde el ye긑nemilis* (bien vivir, camino recto maseual). El *ye긑nemilis* resume los valores maseual que quisieron destacar los interlocutores, mismos que fueron los ejes conductores del plan de vida colectivamente generado para los siguientes cuarenta años.⁸ Se trata en este plan de vida enfatizar con identidad propia el florecimiento endógeno regional en territorios *maseual-tutunaj긑u* y *mestizo*. Todos estos planteamientos tienen detrás de sí grandes experiencias organizativas y de movimientos socioambientales: desde el proceso de generar una economía social circular alrededor del cooperativismo, la defensa de sus fuentes de agua, la defensa del territorio ante las industrias extractivas, hasta la construcción de un creciente control cultural maseual del territorio en distintos ámbitos bioculturales incluyendo la lengua nahuatl. En este tenor, se realizó unos años antes, junto con el Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, un ordenamiento ecológico territorial municipal con la participación activa de mujeres, hombres, jóvenes, ancianos y ancianas reconocidas de las cinco agencias

⁸ Tosepan Titataniske, Soñando los próximos 40 años. "Unidos venceremos" Cuetzalan, Puebla, febrero de 26 de 2017. Documento colectivo presentado en los festejos de 40 años de la existencia de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske el 26 de febrero 2017.

municipales. De ahí se gestó un organismo multi-actoral conformado con representantes de las comunidades, organizaciones sociales, sector ecoturístico con identidad, la academia, y del gobierno. El Comité del Ordenamiento Territorial Integral (COTIC) del municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, es un organismo altamente representativo de las poblaciones maseual y tutunaku mestizo que vela por la correcta aplicación del ordenamiento territorial. El poder local de los maseual permite entonces a co-construir un mundo pluriverso que invita a participar a una universidad pública, que genera incorporaciones multi-actorales no indígenas, pero fundamentalmente con participación de las comunidades indígenas interesadas. Es evidente que el organismo híbrido tiene un mandato anticolonial y en contra del desarrollismo minero y otros que han sido territorializados, encabezados o con anuencia de los gobiernos federal, estatal y municipal, la Comisión Federal de Electricidad y las compañías mineras, comerciales como Walmart, entre otros. Es decir, ante los despojos reales o potenciales, la idea de *territorio como la totalidad del hábitat* (OIT, 169) en distintas escalas, las narrativas etnográficas sobre estos temas se convierten en un referente obligatorio en este momento crítico para los pueblos indígenas.

Dentro de estas perspectivas de reapropiación o defensa territorial, son útiles los etnomapas tridimensionales que se generaron en talleres y que definen las partes en donde los humanos se desenvuelven en los paisajes bioculturales y sus correspondientes geosímbolos sagrados, en una especie de argumento no explícito del ordenamiento ecológico territorial antes mencionado, en donde cada paisaje biocultural tiene acuerdos tácitos o explícitos sobre el acceso privado o colectivo a los recursos naturales o bienes comunes (Beaucage, 2012). La visión cosmocéntrica y sagrada de los etnomapas está lleno de geosímbolos expresados en el idioma indígena que se relacionaron entonces con la gestión y cuidado de los parajes y/o paisajes bioculturales y sus especies domesticadas, semidomesticadas o silvestres (en este caso las vegas del río, montañas, cuevas, el *milaj* (milpa), *kuajta* (bosque), el *kuajtakiloyan* (cafetal diverso), *kaltzinta* (huerto familiar diverso), ganadería, etcétera.

Otras aproximaciones etnográficas del Proyecto de Etnografías del Patrimonio Biocultural de la CNAN- INAH arriba referido, se desarrolla por el equipo que trabajó con los *hñuñu* de Querétaro en la comunidad de Bothe. Este equipo exploró metodologías dialógicas interculturales con *grupos focales locales* interesados en trabajar *reflexivamente* con la comunidad sobre la gestión de su territorio y el patrimonio, a raíz de la promulgación de la nueva ley indígena del estado de Querétaro.

Con métodos parecidos que involucran un diálogo decolonial de saberes se co-construyó entre hombres, mujeres y niñas y niños, un texto intitulado *Cherán K'eri: Conociendo y reconociendo nuestro territorio* (2013) con investigadores e investigadoras que participan en la Red Temática del Patrimonio Biocultural. El texto está dirigido

a la población en general, pero en especial a los niños y niñas, para estimular la reapropiación de su territorio lacerado y saqueado por el crimen organizado. Cherán es uno de los municipios indígenas de Michoacán, en donde las mujeres y hombres han recuperado sus bosques, el agua y han reinventando nuevas formas de organización territorial y de acceso y cuidado al bien común como política explícita comunitaria.

En un contexto diferente, coordiné una investigación específica en la comunidad de Guadalupe Hidalgo, Yucóo, de la Mixteca Alta, y otro en el municipio de Tilantongo, Oaxaca, con un altísimo índice de migración, para saber cómo podría ser un diálogo de saberes en el marco de la investigación etnográfica. Para ello, se construyó desde el inicio una plataforma crítica con un sentido decolonial entre facilitadores exteriores e investigadores comunitarios nombrados en la asamblea general y grupos de trabajo que partieron de la misma asamblea, para realizar un mapeo biocultural y gestión social del territorio. Pero ese mapeo y etnografía tenían una intención que definió la asamblea comunitaria: “queremos que se haga 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 su comunidad”. Es una especie de recordatorio identitario para los migrantes que han salido temporal o definitivamente de la comunidad. Detrás del tema de hacer el libro y el video para los *radicados*, hay una gama de temas que van desde elementos altamente emocionales como la tristeza, la pérdida de parientes inmediatos, la sobrevivencia como comunidad, las fiestas integradoras de la cultura local con los que se fueron, como el Día de muertos y de la Virgen de Guadalupe y presentar con orgullo lo que es su territorio, su idioma, su bioculturalidad y la gestión alternativa del territorio (Boege, Jiménez y Cruz, 2014).

NOTAS SOBRE UNA PLATAFORMA INTERCULTURAL CRÍTICA Y DECOLONIAL PARA LAS ETNOGRAFÍAS DEL SIGLO XXI

Con los ejemplos anteriormente planteados concluyo que vale la pena construir un trabajo etnográfico que impulse el diálogo de saberes en una *plataforma dialógica intercultural crítica y decolonial* acordada entre los distintos interlocutores indígenas y no indígenas y académicos. Para construirla se requiere llegar a acuerdos preliminares entre los interlocutores sobre el tema o problema a tratar y facilitar el diálogo de las distintas epistemes y ontologías relacionales. En los acuerdos se integran cuestiones de principio: todos tienen voz, nadie acapara la palabra, todos escuchan con atención y respeto a la palabra de hombres y mujeres por igual. Todos aprendemos y formamos una comunidad de aprendizaje. El rumbo temático lo marcan estos acuerdos para *formar comunidades de aprendizaje entre los interlocutores o grupos focales y etnógrafos*, así como de otros actores en las comunidades. Es decir, que los etnógrafos críticos a los que se refiere

Escobar (2016) debieran explorar plataformas y técnicas de facilitación para que la simple actividad etnográfica incentive un espejo de *reflexividad y reapropiación*, así como *autorrepresentación cultural y territorial* de los propios interlocutores indígenas.

En este tenor, hay experiencias destacadas que basan el diálogo de saberes entre distintas aproximaciones ontológicas, que incorporan la pluriculturalidad y la defensa del territorio como uno de los ejes posibles, mismos que legitiman y conforman componentes importantes para la resistencia y la construcción de proyectos y planes de vida regionales. Ante la adversidad hay distintos niveles y escalas de resistencia que van desde reacciones individuales inmediatas o de grupos pequeños y/o comunidades agrarias o agencias municipales, municipios indígenas, hasta aquellas formas de organización pluricultural regional que plantean alternativas desde la trinchera de la defensa de su patrimonio biocultural. Los imaginarios que acompañan estas luchas se movilizan y se reapropian y vislumbran en un enfoque territorial como totalidad del hábitat, más allá de la propiedad de la tierra, así como la incorporación al movimiento de grupos peri urbanos y/o urbanos. La construcción de diversas formas de resistencia implica maneras de organización política novedosa o que se reinventa con un nuevo lenguaje, con reflexiones sobre lo propio, así como sobre la revitalización organizativa. Se perfilan además nuevas formas de organizaciones y organismos socioeconómicos y se reivindica en diversos ámbitos la economía solidaria y el buen vivir (López y Marañón, 2013). Tenemos algunos ejemplos visibles en construcción de otra forma de vivir, desde el diseño de las *otras ontologías* (Escobar, 2016) que nos enseñan los distintos niveles de ocupación territorial como son los caracoles zapatistas, el comunalismo de los comuneros oaxaqueños, el cooperativismo y la economía solidaria que tratan de construir los pueblos indígenas *maseual tutunaku* y mestizo de la Sierra Nororiental de Puebla, o la reapropiación territorial y organizativa del municipio indígena de Cherán, Michoacán. También están las movilizaciones de las comunidades indígenas alrededor de sus tierras comunales en la Montaña de Guerrero en contra de las mineras en sus territorios, así como la organización de las policías comunitarias en Guerrero, etcétera. Es decir, casi todos los movimientos socioambientales y políticos indígenas y de comunidades locales tienen elementos de legítima defensa territorial y, en varios casos, la lucha en contra los megaproyectos “de muerte” con ponen en entredicho el ser y estar en la totalidad del hábitat. Casi todos estos movimientos tienen o han construido organizaciones intermedias mixtas entre lo que son las instituciones indígenas llamadas “tradicionales”, y las instituciones del Estado de sus tres ámbitos federal, estatal y municipal. En los casos mencionados, se han recuperado distintas formas organizativas en un del territorio indígena como son las asambleas comunales, pero también los consejos regionales más allá de la organización municipal. Así buscan recuperar de alguna manera la gobernanza sobre sus territorios, aunque no se trate un cuarto nivel de gobierno. En los movimientos socioambientales de defensa territorial, el *control cultural* (Bonfil, 1988) es semilla para

la co-construcción de *territorializaciones alternativas* a los esquemas depredadores de la naturaleza y sociedad de los megaproyectos arriba mencionados.

Cada uno de estos proyectos alternativos emanados de la resistencia tienen distintas estrategias y diferentes niveles del ejercicio de la libre determinación y autonomía a que los pueblos indígenas tienen derecho constitucional e internacional. Como arsenal jurídico de los movimientos, por ejemplo, de la Montaña de Guerrero y de Cuetzalan, se utilizan los nuevos instrumentos legales emanados del año 2011 que se refieren al bloque constitucional de derechos humanos de un estado que se aut nombra como pluricultural. En el caso contra las mineras en Cuetzalan, el Consejo *Altepl Tajpiani* (es un Consejo regional elegido en una de las multitudinarias asambleas en defensa del territorio) solicitó de Pierre Beaucage y Eckart Boege la realización de peritajes antropológicos que, entre otros argumentos, fundamentaran que las concesiones mineras se encuentran en territorios de los pueblos indígenas que viven en sus territorios ancestrales.⁹ El Consejo *Altepl Tajpiani* es una reinvencción organizativa para la defensa del territorio. Se trata de una nueva organización de interlocución entre las comunidades y las instituciones exteriores. Justamente, en la lucha por los territorios con legados o patrimonios de alta densidad biocultural de los pueblos indígenas se puede hacer valer la libre determinación o autonomías a diferentes escalas.

El concepto de continuidad originaria desde el territorio que está en la definición de pueblo indígena en la constitución mexicana, y que nos solicitaron en el peritaje antropológico, no trata de documentar inmovilidad social o en una posición *esencialista*, sino una cierta inmanencia, aun cuando sus componentes se adaptan y se transformen constantemente según las nuevas situaciones internas y externas. No se trata de una visión esencialista ni de continuidades lineales. La anterior aseveración nos lleva a un segundo componente de la construcción de la identidad cultural indígena de hoy en día. Ésta se define por el constante *contraste* con las demás identidades que día a día se construyen con otras comunidades locales, con pueblos indígenas, con los mestizos, con los comerciantes acaparadores, con los parientes urbanos y locales, con los aparatos educativos, eclesiásticos o denominaciones cristianas o con el propio aparato estatal y sus políticas de gobierno, en un fluir contradictorio con muchas aristas, algunas porosas culturalmente y otras no. Un tercer componente es la idea desde la diversidad biocultural de una *reterritorialización reflexiva* frente a las sistemáticas des-territorializaciones provocadas por los nuevos territorios extractivistas del norte y sur global.

⁹ Boege, Eckart: "Peritaje antropológico presentado respecto a la queja presentada por integrantes del pueblo maseual de la Sierra Nororiental de Puebla en materia de que no fueron consultados para el otorgamiento de la concesión minera en varios lotes en su territorio por parte de la Secretaría de Economía del Estado mexicano". Entregado al Juzgado Quinto de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y Juicios Federales en el Estado de Puebla, julio de 2015.

La expresión ontológica zapatista de “un mundo donde quepan muchos mundos”, frente a “un mundo hecho de un mundo” y la construcción desde el mismo zapatismo de la autonomía desde lo indígena, han calado fuertemente en la disciplina antropológica, incluida la manera de hacer etnografía. Es el caso de los enfoques específicos de Lenkersdorf (2001), Bolom (2011) y Hernández (2015), por ejemplo, con otro concepto de “nosotros” en la relación naturaleza- sociedad (esto es un enfoque biocultural unitario). Es decir, se trata de la búsqueda de nuevos enfoques que vislumbren nuevos modelos de vida territorializados que le den la espalda al modelo civilizatorio dominante con su concepto de desarrollo y crecimiento sostenible ilimitado, basado en la tecnociencia al servicio de las grandes empresas transnacionales.

CONCLUSIONES

La etnografía crítica de las regiones y territorios de diversidad y patrimonios bioculturales puede ayudar a posicionar a los pueblos indígenas y comunidades equiparables como centros intelectuales de producción y reproducción *de la defensa de lo propio en un territorio con fuerte legado o densidad biocultural*.¹⁰ Estos enfoques están siendo practicados en algunas partes del mundo así como en el país, donde se ejercitan las nuevas territorializaciones bajo el lema “defendiendo y hacer florecer lo propio”. Ante las crisis socioambientales y los movimientos de defensa territorial en épocas del extractivismo contemporáneo, una etnografía no neutral puede acompañar los intentos de realizar nuevas territorializaciones con identidad (véase Porto Gonçalves, 2001: capítulo 1) y generar planes de vida de la resiliencia biocultural en sus territorios y regiones. No se trata de patrimonializar la diversidad biocultural para determinado proyecto turístico nacional o regional en el afán de folclorizar el patrimonio: se trata de la *re-apropiación* legítima de lo propio (valga la redundancia) en un territorio determinado, como respuesta a la crisis socioambiental y civilizatoria con cara al siglo XXI. Se trata de la reflexión de lo propio en movimientos que movilizan al patrimonio biocultural como contraste frente a los pivotes que lo destruyen, mismo que se expresa en la idea de *Vivir Bien*.

La idea de resiliencia ambiental y social nos la ofrece Porto Gonçalves (2015: 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 grafiar 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 (Porto Gonçalves, 2015).

¹⁰ *Biocultural heritage territories in action*: <<http://pubs.iied.org/pdfs/G03843.pdf>>, recuperado el 10 abril 2015.

Parafraseando a Porto Gonçalves podríamos desde la etnografía usar el verbo *etnografiar* que nos permite “grafiar” la diversidad desde el nos-otros, plasmada en el patrimonio biocultural territorializado. Sería una acción para posicionar y mostrar desde abajo 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.

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 de producción intelectual de los pueblos indígenas.

Termino este trabajo con la siguiente cita de Enrique Lefv (2014: 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 empresa transnacionales y los derechos de los pueblos a la conservación y reinención de su patrimonio biocultural: entre el derecho privado y los derechos comunes de la humanidad; entre el derechos al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital global y los derechos de vivir bien dentro de diversos imaginarios de la vida humana que se configuran den 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. Estos son los cauces que abre la racionalidad ambiental para recrear la vida en el planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Baronnet Bruno, Juliana Merçon y Gerardo Alatorre (coords.)

(2018) *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad. Aportaciones reflexivas para la acción*. Colección temas estratégicos, (Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa (UAIS)-Universidad Autónoma Indígena de México.

- 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*, IIA-UNAM/Red de investigación y conocimientos relativos a los pueblos indígenas/Tosepan Titataniske/Plaza y Valdez editores.
- Boege, Eckart
(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, México.
(2014) “La etnografía que acompañó al estudio ‘Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual’”, en *Rutas de campo*, septiembre-diciembre, .
- Boege, Eckart (coord.), David Jiménez y Udavi Cruz (cols.)
(2014) *Tu tuú ñu Yucóo: Nuestro territorio, nuestra vida. Mapeo y gestión social del territorio biocultural Guadalupe Hidalgo Yucóo, Oaxaca*, Red temática sobre el territorio biocultural/CONACYT/INAH-CONACULTA/CEDICAMAC/ Agencia Municipal de Guadalupe Hidalgo Yucóo, Tilantongo Oaxaca.
- Bolom, Manuel
(2011) “Una aproximación a la traducción del concepto de desarrollo sostenible en la cosmovisión tsotsil del municipio de Huistán, Chiapas” en León Enrique Ávila (coord.), *Desarrollo sustentable, interculturalidad y vinculación comunitaria*, Universidad Intercultural de Chiapas San Cristóbal las Casas.
- Bonfil, Guillermo
(1988) “Teoría del control cultural en los procesos étnicos” en *Anuario Antropológico*, núm. 86, Brasilia, Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, pp. 13-53.
- Clifford, James
(1995) [1983] “Sobre la autoridad etnográfica”, en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Davidson-Hunt, Iain J., Katherine L. Turner, Aroha Te Pareake Mead, Juanita Cabrera-Lopez, Richard Bolton, C. Julián Idrobo, Inna Miretski, Alli Morrison and James P. Robson
(2012) “Biocultural Design: A New Conceptual Framework for Sustainable Development in Rural Indigenous and Local Communities”, en *Sapiens*, vol. 5, no. 2, IUCN COMMISSIONS UICN.
- De Souza Santos, Boaventura
(2009), *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO , Siglo XXI editores.

- Deleuze Gilles y Felix Guattari
(1987) *A thousand plateaus*, Mineapolis, University of Minnesota Press.
- Escobar, Arturo
(2005) El “posdesarrollo” como concepto y práctica social”, en Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Escobar, Arturo
(2016) *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*, Popayán, Universidad del Cauca, Sello Editorial.
- Freire, Paolo
(1970) *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI editores.
- Hernández, Pedro
(2015) *Interculturalidad, buen vivir y los derechos comunitarios en Chiapas: el ejido de Nueva Jerusalén*, México, UAM-Xochimilco.
- Heidegger, Martin
(1962) *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, London, S.C.M. Press.
- Krotz, Esteban
(2002), *La otredad cultural entre utopía y la ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Sección de Obras de Antropología, UAM-Iztapalapa, Fondo de Cultura Económica.
- Leff, Enrique
(2014), *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, México, Siglo XXI editores.
- Lenkersdorf Carlos
(2001) *Filosofar en clave tojololabal*, Universidad Autónoma de Nayarit.
- López Dania y Boris Marañón
(2013) *Racionalidades y prácticas socioproductivas, alternativas para el Buen Vivir*, México, UNAM.
- Luque Diana y Antonio Robles
(2006) *Naturalezas, saberes y territorios comcaac (Seris). Diversidad cultural y sustentabilidad*, SEMARNAT, INE, CIAD. A.C., México.
- Nabhan, Gary
(1990), *Gathering the Desert*, Tucson, ed. University of Arizona Press.
Singing the Turtles to Sea. The Comcaac (seri) Art and Science of Reptiles University of California Press LTD London.

Pérez, Maya Lorena

(2014) “Sobre la hibridación y la interculturalidad en el posdesarrollo. Para un diálogo con Arturo Escobar”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 17 núm. 9, septiembre, México UNAM.

Pike Kenneth

(1967) *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, 2nd ed., The Hague, Mouton.

Porto Gonçalves Carlos Walter

(2001) *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI editores.

(2015) “Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola”, en *Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala, Polis*, Revista Latinoamericana del Departamento de Geografía, FFyH-UNC, Argentina, año 3, núm. 4, 1º semestre, pp. 230-263.

(2015) Entrevista “Geo-grafías con Carlos Walter Porto-Gonçalves” en *Cardinalis*, Revista del Departamento de Geografía, FFyH-UNC, Argentina, año 3, núm. 4, 1º semestre, pp. 230-263, <<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardinalis/index>>, recuperado en diciembre del 2016.

Restrepo, E. y A. Escobar

(2005) “Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework”, *Critique of Anthropology*, vol. 25, no. 2, pp. 99-129.

Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera-Bassols

(2008) *La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de los saberes tradicionales*, Barcelona, Icaria Editorial, disponible en <<http://www.agroeco.org/socla/publicaciones.html>>.

Tosepan Titataniske

(2017) *Soñando los próximos 40 años*. “Unidos Venceremos” Cuetzalan, Puebla, febrero de 26 de 2017. Documento colectivo presentado en los festejos de 40 años de la existencia de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, el 26 de febrero de 2017.