

El patrimonio biocultural de México. Un concepto crítico para el Antropoceno

HIPÓLITO RODRÍGUEZ

En el umbral del siglo XVI, en el continente que hoy llamamos América, los pueblos originarios habían logrado reunir una extraordinaria multiplicidad de saberes y estrategias para domesticar la singular naturaleza que les había tocado en suerte habitar. Cinco centurias después, sin embargo, los territorios indígenas originarios se hallan terriblemente mermados por una civilización que es ya fundamentalmente urbana. De cara a esta historia, es preciso preguntar: ¿qué puede aportar al entendimiento del mundo contemporáneo un estudio cuyo foco es el patrimonio biocultural campesino e indígena sometido a un proceso de contracción y hostigamiento? A nuestro juicio, las contribuciones de un estudio de esta naturaleza residirían en exhibir que ese patrimonio, mediante múltiples formas de resistencia, lucha por su vida y es una reserva de alternativas para el mundo urbano que hoy da muestras flagrantes de atravesar por una grave crisis socioambiental. El impacto global de la civilización industrial ha dejado tan honda huella en el planeta —una crisis climática— que al periodo histórico en el cual se manifiestan sus consecuencias ambientales se le denomina Antropoceno. Frente a la idealización del mundo indígena, la obra que a continuación comentamos reconoce la vulnerabilidad del patrimonio biocultural ante las poderosas fuerzas del mercado capitalista, pero también da cuenta de su potencial, de su capacidad de resistir, de su voluntad de perseverar, y de las fuerzas que están dispuestas a pelear a su lado para proteger el legado de las culturas milenarias, ese México profundo del que hablaba Guillermo Bonfil Batalla (1990).

En *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable. Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación* (2021), Eckart Boege presenta una problemática en la que convergen el saber antropológico, el ambiental y la crítica del desarrollo. Nos hallamos ante una argumentación que participa en diferentes frentes de discusión: el colonialismo, la sustentabilidad, los derechos indígenas y la antropología política. Por un lado, porque se propone rescatar nociones de *cuño* antropológico para darnos a

***The Biocultural Heritage
of Mexico. A Critical Concept
for the Anthropocene***

HIPÓLITO RODRÍGUEZ

Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social,
Unidad Golfo,
Xalapa, Veracruz, México

✉ hipolito@ciesas.edu.mx

conocer el saber de los pueblos originarios y explorar la ruralidad preindustrial y la cosmovisión de los pueblos ancestrales respecto a la naturaleza. Por el otro, porque procura vincular los estudios de la antropología y la sociología rural, que examinan las estrategias campesinas, a los conocimientos de la ecología, y en particular de la agroecología, relativos al manejo sustentable de la tierra y los ecosistemas. Ambas perspectivas permiten a Boege incidir en una reflexión de matriz filosófica y política en torno a los límites del concepto dominante de desarrollo y las alternativas que abre la consideración de nociones como la buena vida —o “el buen vivir”— frente al discurso económico convencional.

Toda investigación tiene una historia. El punto de partida de esta reflexión es *Los mazatecos ante la nación* (Boege, 1988), libro en el que nuestro autor examinó las contradicciones de la identidad étnica en el México de los años setenta y ochenta. Poco después, ese análisis lo llevó a explorar el concepto de patrimonio de los pueblos originarios y la propuesta de ordenamientos territoriales comunitarios en *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina* (Boege, 2000). Más adelante, con el mismo espíritu, nacieron *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas* (Boege, 2008), fruto de un espléndido esfuerzo de investigación para delimitar los territorios en los que se asienta este patrimonio, y *Agricultura sostenible campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género. Seis experiencias de organizaciones indígenas y campesinas de México* (Boege y Carranza, 2009), cuyo propósito fue examinar cómo responde la agricultura sostenible a los desafíos de la globalización en curso.

El concepto de patrimonio biocultural es una noción compleja que agrupa diversos ámbitos de reflexión. Hunde sus raíces en movimientos sociales que, al cuestionar las políticas indigenistas, han

encontrado en el campo científico, tanto de las disciplinas biológicas y ecológicas como de las sociológicas y antropológicas, elementos para cuestionar el saber de los economistas y las prácticas jurídicas y políticas dominantes construidas en relación con los territorios de los pueblos indígenas. Debido a la complejidad del asunto, el reto, en primer término, es superar la banalización de un concepto que adquiere enorme relevancia si se recuerda la importancia de las pequeñas unidades de producción campesina, responsables de la producción de alimentos para 2 000 millones de personas, en las que se concentra buena parte de la biodiversidad del planeta. Por su historia, en ellas se ha domesticado y dispersado la agrobiodiversidad que hoy conforma el sistema alimentario mundial. Los sistemas agrícolas tradicionales de los que hablamos forman paisajes naturales y culturales en los que se despliegan economías de subsistencia que suministran a sus integrantes bases para la soberanía alimentaria y el cuidado de la salud. Con todo, estas unidades de producción no están desvinculadas de la economía del país, pues algunos de sus miembros participan en ella, sea por migración o por integración en el mercado.

¿Por qué poner atención en este conjunto? Por una razón bien documentada: la agricultura comercial e industrial, el mundo de los agronegocios hoy dominante, a pesar de sus logros, en el curso del siglo XX ha reducido dramáticamente la diversidad biológica y el uso de las especies y variedades domesticadas por las poblaciones originarias (McNeill, 2003). Es una agricultura cuestionada desde diversos ángulos. Genera pasivos, una contaminación química que afecta a suelos, lagunas y mares, así como a los mismos productores; su modo de operación contribuye al cambio climático —depende de combustibles fósiles—; provoca la erosión genética de las especies que se utilizan en el sistema alimentario mundial, y su expansión ha venido a destrozar ecosistemas naturales completos. Aun cuando resiste y



MARTÍN BOEGE PARÉ ▶ Figura 1. Diversidad de maíces. Santiago Tilantongo (Mixteca alta), Oaxaca, 11 de agosto de 2009.

lucha contra este mundo, la agricultura campesina se encuentra en una situación muy vulnerable. Ante todo, porque se está lastimando la posibilidad de la transmisión intergeneracional de sus saberes, pues ante la caída de sus ingresos monetarios las nuevas generaciones abandonan el campo. El desplazamiento de las semillas tradicionales por las industriales destruye la memoria histórica biocultural. El conocimiento, fruto de una larga historia de domesticación, se privatiza y es acaparado por empresas sin escrúpulos que se adueñan de ese saber por medio de la propiedad intelectual y su sistema de patentes.

Sin embargo, desde los años ochenta vemos surgir una corriente que valora la relación entre la cultura indígena y los sistemas naturales por medio del reconocimiento de la diversidad biocultural (Toledo, 1989). Se trata de un enfoque que se apoya en la ecología política y los aportes de la etnobiología. El territorio donde se despliega esa diversidad constituye un complejo biocultural regional con identidad propia. Su reconocimiento

jurídico forma parte de una lucha por parte de las comunidades campesinas e indígenas de cara a un Estado-nación que en su formalidad homogénea desconoce con frecuencia la importancia de las diferencias locales y lo valiosos que son sus patrimonios. De hecho, al estudiar esta problemática y las luchas de los pueblos originarios, observamos que, al lado de la justicia ambiental, estas luchas apelan a la justicia espacial e incluso a la justicia cognitiva, es decir, a la defensa de los saberes tradicionales.

¿De dónde vienen los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural? Boege recuerda la importancia de las luchas de los indígenas de Brasil, que en defensa de la selva amazónica llamaron la atención del mundo en torno al destroz que impulsaban —y siguen impulsando— los agronegocios en su territorio. Su movimiento atrajo el interés de la comunidad científica, que documentó el valioso y extenso conocimiento del pueblo kayapo a partir de investigaciones etnobotánicas. Sus estudios demostraron la estrecha articulación —una coevolución— entre diversidad biológica y diversidad cultural, pero señalaron que en los territorios en los que ambas diversidades arraigan se registra una extraordinaria presión que pretende aniquilarlas. Frente a ese acoso se hace indispensable la defensa de los derechos colectivos y territoriales: proteger los sistemas productivos, los modos de vida y los conocimientos tradicionales. El objetivo es construir mecanismos que resguarden a las comunidades originarias del despojo territorial y la apropiación ilegítima de sus acervos de plantas y animales, de sus saberes largamente adquiridos.

No hace mucho tiempo Vandana Shiva (1998) denominó “biopiratería” a esa apropiación abusiva e ilegal. Boege recuerda que la Sociedad Internacional de Etnobiología subrayó que, ante la desaparición de ecosistemas frágiles, la amenaza de extinción de gran cantidad de especies vegetales y animales, y la perturbación y acoso que viven las comunidades indígenas, se hace indispensable proteger todos los

saberes de los pueblos originarios. En los años noventa, Darrell A. Posey y Graham Dutfield (1996), con el apoyo de otros científicos y grupos indígenas, construyeron una serie de propuestas para que en el Convenio sobre la Diversidad Biológica (Naciones Unidas, 1992) se incluyeran mecanismos de protección de los saberes tradicionales y los recursos genéticos. Con estos antecedentes, en 1996 se acuñó el concepto de diversidad biocultural, en el cual se asienta la tesis de que toda cultura es coterránea de una cierta naturaleza, con la cual establece una relación de reciprocidad e incluso un nexo coevolutivo. Las prácticas de apropiación han dado origen a paisajes, es decir, territorios en los que se articulan lo humano y lo natural en una síntesis inextricable, pero también lenguajes, léxicos, saberes articulados en códigos y signos que conforman una cultura que alberga experiencias de trabajo centenarias sobre el mundo natural.

Boege muestra que los pueblos originarios representan alrededor de 4% de la población mundial, pero detentan cerca de 20% de la superficie terrestre y 60% de las lenguas del mundo. Los tres universos —diversidad biológica, diversidad cultural y diversidad lingüística— coevolucionan en el territorio y en el momento actual están bajo un agresivo asedio. En la crisis socioambiental en curso es fundamental conservar esos tres universos. La protección de la diversidad es indispensable en el escenario del cambio climático: los monocultivos impulsados por la agricultura comercial son altamente vulnerables ante el ataque de plagas o fenómenos meteorológicos. La erosión de la diversidad lingüística va de la mano con la de la biodiversidad. El dominio sobre los pueblos indígenas que viven la pérdida de su cultura bajo la discriminación se traduce en la extinción de lenguas que guardan saberes: una pérdida epistémica irreversible. De seguir este proceso, nos hallaremos ante una pérdida que nos hace más vulnerables como especie humana (Toledo y Barrera, 2008).



MARTÍN BOEGE PARÉ ▶ Figura 2. Mixteco de la Mixteca alta utilizando el sistema de cajete. Este sistema agrícola *nu saavi* aprovecha la humedad residual del suelo antes de la temporada de lluvia. Santiago Tilantongo, Oaxaca, 12 de agosto de 2009.

¿Cómo enfrentar la conservación de estos patrimonios? Boege sostiene que no sólo se trata de conservar áreas naturales, sino de preservar paisajes bioculturales, porque éstos son modelos de apropiación y formas de gestión de la diversidad que implican una singular articulación de saberes y disciplinas heterogéneas. La sostenibilidad vincula múltiples ecosistemas, cuerpos de agua y sistemas productivos, pero también rituales, fiestas y estructuras organizativas. Proteger los servicios ecosistémicos supone preservar paisajes bioculturales como patrimonios de la humanidad, un legado que es preciso mantener frente a los retos del cambio climático del siglo XXI.

Las comunidades campesinas consideran su patrimonio biocultural como un bien común, de ahí que impugnen y sean incompatibles con la idea de patentes que domina el comercio internacional. No se trata de bienes privados que generan beneficios privados. En este punto cabe recordar las aportaciones de Bonfil Batalla (1990): la capacidad de las

comunidades de gestionar sus recursos para prevenir la apropiación privada, el robo de terceros y la comercialización ilegítima o ventajosa de sus semillas, métodos de cultivo, paisajes, símbolos e imaginarios ambientales. Frente al mundo de los agronegocios, se trata de proteger la economía comunitaria indígena y las redes de mercados tradicionales donde circula el germoplasma fruto de sus comunidades. La cosmovisión y los imaginarios sagrados son parte integrante de su plan de vida: su riqueza material no es una mercancía. La defensa del patrimonio biocultural colectivo indígena es también la defensa del territorio.

Ahora bien, ¿cómo se determinan las regiones y los territorios de alta densidad biocultural? Al lado de las nociones de diversidad biocultural, Boege reflexiona en torno a las nociones de territorio y territorialidad. De esta forma, las enlaza con sus estudios previos, en los cuales exploró si había un traslape entre los territorios indios y las regiones prioritarias de conservación biológica, y desplegó la crítica a la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad por no considerar estas regiones prioritarias en relación con la gestión de los paisajes bioculturales, es decir, con los procesos de domesticación de los recursos biogenéticos. Al estudiar la forma en que se articulan hoy esas regiones de alta densidad biocultural, Boege muestra que pueden convivir u organizarse distintas territorialidades, pues se puede tratar de áreas interculturales, cuyo contorno no es claro: áreas en las que entran en relaciones de poder los pueblos indígenas y campesinos con la cultura dominante o colonial.

El caso de la Sierra Madre nororiental de Puebla es un ejemplo de ello, pues en esa región coinciden territorios tepehuas, tutunaku, nahuas o masewal, hñahñu y téenek. En ese espacio geográfico se hallan desde hace tiempo, formando una región biocultural, grupos con identidades que se singularizan por sus lenguas, sus redes de organización social y sus

estructuras de poder. Boege evoca su estudio sobre los mazatecos (1988), cuando observó otro caso significativo de conformación de un proceso regional de articulación de saberes y prácticas de diversos grupos étnicos —chinantecos y mazatecos—. El caso de los territorios de los pueblos originarios serranos mixes, zapotecos de la sierra, chinantecos, mazatecos y nahuas que habitan gran parte de la Sierra de Juárez y la Sierra de Zongolica también es un ejemplo importante: se trata de áreas culturales donde las instituciones nacionales registran altos porcentajes de población indígena, pero son incapaces de reconocer el tejido social que trasciende las fronteras municipales. De hecho, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas usó el concepto de regiones indígenas como si éstas fueran unidades administrativas de planeación, para sus propias actividades, sin considerar el mandato constitucional de la libre determinación y autonomía. De alguna manera, aquí encontramos esa tensión que Iván Illich (2006) apuntó entre las instituciones modernas de planeación y las formas originarias, vernáculas, de los pueblos indígenas campesinos al conformar su territorialidad: una relación que a lo largo de la historia registra múltiples figuras de conflicto, sea porque las instituciones coloniales buscaban, bajo formas despóticas o paternas, controlar a los pueblos originarios, sea porque las instituciones modernas —borbónicas o liberales— impulsaron procedimientos para incorporarlas al mercado, ya mediante la abolición de las entidades comunitarias, ya mediante su disolución —lo que los liberales decimonónicos llamaron desamortización—, o bien mediante la continuación de los procesos de despojo que desde tiempos coloniales alimentaron la acumulación originaria, es decir, la separación de los campesinos respecto de sus tierras, cuerpos de agua, bosques y ámbitos de comunidad, dinámica que, como bien sabemos, aún sigue su curso (Sassen, 2015).

El desafío que enfrenta el Estado moderno es reconocer esos bienes comunes y los derechos de autonomía y libre determinación de las comunidades que habitan los territorios de alta densidad biocultural. Sin embargo, la organización del territorio es hoy un “espacio asignado” por el Estado mediante jurisdicciones agrarias, lo cual suele conllevar una fragmentación que propicia conflictos con las comunidades. Frente a ello, reconocer la compleja dinámica histórica que subyace en la conformación de estos territorios permitiría construir diálogos para determinar estas geografías comunitarias. De ahí que Boege señale que hasta que no haya un proceso de autodelimitación espacial por parte de los propios pueblos no sabremos con exactitud cómo vincular la autoadscripción con el territorio. La reflexividad sobre el territorio podría propiciar acciones de reapropiación y una resignificación con base en tres criterios: procedencia, precedencia y pertenencia. Estos tres conceptos producirían referencias de identidad que se activarían ante situaciones de despojo.

Boege propone articular la noción de hábitat con la de habitus —matriz de prácticas— para dar concreción a la propuesta de territorios de alta densidad biocultural. En su investigación empírica, la definición de territorio de los pueblos originarios se realizó a partir del concepto de autoadscripción utilizado en los censos de población de 2000 y 2010: “es responsabilidad de los pueblos y de las personas indígenas definir su pertenencia a estas colectividades, y no una prerrogativa del Estado” (2021: 63). La autoadscripción constituye un elemento subjetivo, pero puede ser evaluada a partir de algunos criterios objetivos: a) continuidad histórica; b) conexión territorial, y c) instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas. Otro componente refiere a las formas de tenencia de la tierra: no todos los indígenas poseen tierra, “aunque tienen el derecho a acceder a ella para reproducir su cultura” (2021: 64). Asimismo, Boege apunta que no se puede

reducir la autoadscripción al porcentaje de hablantes de lengua indígena: “por ello, para el análisis de las localidades indígenas contiguas, usé el elemento *hogares* indígenas, que integra el componente lingüístico y el componente de hogar como categoría sociológica” (2021: 65), lo que implica que en esos hogares al menos uno de sus integrantes habla una lengua. A todo ello hay que añadir la dimensión histórica: los territorios de los pueblos originarios son también territorios ancestrales. De hecho, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas produjo un catálogo de asentamientos históricos que coincide con las localidades que Boege identificó en su investigación. Por otra parte, puede apuntarse que los derechos de los pueblos indígenas originarios comprenden también una territorialidad simbólica. Esta consideración permitió que los territorios *wixárika* en San Luis Potosí pudieran defenderse contra las concesiones mineras en sus litigios. Si el territorio es clave para la reproducción material y espiritual de un pueblo originario, entonces su definición va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado, ya que apunta a la dimensión histórica, vital y simbólica de ese espacio para la cultura de esos pueblos.

El territorio se relaciona inextricablemente con el patrimonio y la diversidad biocultural, y junto con la lengua forma parte preponderante de los procesos identitarios regionales. Sin embargo, el hecho de que el Estado defina los recursos mineros y los hidrocarburos como de interés público prioritario puede llegar a generar conflictos en los espacios regionales, lo que contraviene los derechos de los pueblos al usufructo de su territorio. El control y la gestión cultural del agua, los bosques, las semillas y los bienes que dan sustento a la salud y el saber forman parte de los derechos culturales. Lo que está en juego no sólo involucra a los actores locales, sino también a los actores globales. Así ocurre cuando se trata de regular el acceso de terceros a los recursos biogenéticos y el conocimiento tradicional que los creó.

En el caso de los recursos genéticos, ¿cómo conseguir que los beneficios derivados del conocimiento tradicional se repartan de un modo equitativo? Los programas de entidades privadas para acceder a ese saber tienen el propósito de apropiarse de ese bien común, y en el peor de los casos, erradicarlo para introducir semillas y tecnologías que erosionan la autonomía de los pueblos originarios (Ribeiro, 2020). Cuando se trata de bienes comunes, no puede definirse un sujeto único o singular que detente esos saberes y con el cual pueda hacerse un contrato para repartir beneficios; en la práctica, sus conocimientos son inconmensurables en la valoración y utilización comercial. Los tratados de libre comercio pueden atentar contra las prácticas tradicionales y los saberes asociados al patrimonio biocultural, ya que buscan generar entidades mercantiles en campos tan importantes como la alimentación, la medicina y las semillas. Sin embargo, la biopiratería prospera; ataca los saberes tradicionales en relación con la agrobiodiversidad, la farmacopea, los cosméticos y la nutrición. Las leyes nacionales e internacionales se han revelado insuficientes para proteger los derechos que implican el conocimiento tradicional y la diversidad genética como bien común no privatizable.

Para Boege, el riesgo es que se cree una nueva dependencia comercial hacia los productores de semillas, principalmente las del oligopolio semillero, relacionado, por lo general, con la producción y comercialización de agroquímicos. Ello rompería así el libre intercambio de germoplasma, una práctica que las comunidades originarias y los pueblos campesinos han llevado a cabo desde hace cientos de años. Éste es un tema clave en la perspectiva de la soberanía alimentaria. La biodiversidad, la diversidad cultural y la domesticación de especies para el sistema alimentario, derivadas de los pueblos indios, constituyen un tesoro que México no debe perder. El saber acumulado en relación con las propiedades medicinales de las plantas es producto de una

medicina tradicional: 90% son especies silvestres y la mitad de ellas proviene de las selvas bajas caducifolias. Sin embargo, no hay políticas públicas para reconocer e integrar la custodia *in situ* del patrimonio biocultural por parte de las comunidades indígenas y campesinas. Boege sostiene que es fundamental que las semillas nativas del patrimonio biocultural estén regidas bajo cláusulas de propiedad intelectual *sui generis*. Esto implica defender el patrimonio biocultural respecto de las intenciones mercantiles de las grandes corporativas transnacionales. Es irreal suponer que las comunidades campesinas indígenas pueden estar en condiciones de igualdad socioeconómica para negociar con empresas apoyadas por capitales y sistemas que cuentan con el aparato jurídico a su favor. Una comunidad o pueblo no puede reducirse a organizaciones locales cuyo reconocimiento depende de instituciones o autoridades ajenas a su historia o contexto cultural.

En relación con el derecho a la consulta previa, libre e informada, sobre los proyectos privados y estatales en territorios de los pueblos originarios, Boege estima clave distinguir “consulta” de “consentimiento”. En el fondo, se trata de dirimir quién decide en una consulta: ¿las comunidades, las unidades agrarias o las entidades asociadas a la autoridad política local? Se juega aquí una ambigüedad política, pues gobiernos y empresas han procedido reduciendo la apropiación de los territorios a la negociación con los dueños de la tierra que les interesa ocupar. En la práctica, se prefiere negociar con entidades singulares, no con el conjunto cultural potencialmente afectado en su ser y estar. El caso de Campeche, donde las empresas interesadas en sembrar soya transgénica propusieron reducir la negociación a un solo actor —los socios dueños de la tierra—, dejó a un lado a múltiples actores interesados, que no tienen propiedades y que estarían experimentando las consecuencias en su derecho humano a la salud y a un medio ambiente sano.

Llegamos así a otro plano de la discusión. Se trata de explorar las posibilidades de que el mundo pueda ser habitado de otras maneras, diferentes a las que propone el capital en su fase omnívora de la globalización.¹ De un tiempo a esta parte, avanza la devastación de los paisajes bioculturales promovida y tolerada por las instituciones públicas (Barreda, Enríquez y Espinoza, 2019). Un proceso emblemático es el de los proyectos mineros en territorios como la Sierra Tarahumara y los Valles Centrales de Oaxaca, donde se afecta a comunidades zapotecas, chatinas, mixtecas, coras y tepehuanas. En la actualidad, la mayor parte de los conflictos socioambientales responde a la mercantilización del agua, el viento, los minerales y la biodiversidad. La represión y el asesinato de líderes defensores del medio ambiente se concentra en regiones indígenas. Al lado de los proyectos mineros están los proyectos de represas de ríos. Buena parte del agua que se arrebató a las comunidades indígenas se destina a alimentar empresas mineras o agroindustriales. El acoso al territorio biocultural incluye zonas costeras en las que el turismo y las industrias de mariscos devastan el patrimonio y los ecosistemas.

¿Qué puede aportar la ecología política a esta discusión? Dado que la noción de sustentabilidad ha sido reducida a una dimensión económica y técnica, y se la identifica con el crecimiento, se hace necesario proponer un concepto crítico de sustentabilidad. Para ello, Boege recupera las aportaciones de Enrique Leff (2014), Víctor Toledo (2019) y Arturo Escobar (2014). Sus análisis se inscriben en una corriente de reflexiones que apunta a la descolonización y la crítica de la economía política desde los saberes que han desarrollado la economía ecológica y la teoría de los sistemas complejos. Frente a una racionalidad occidental que se identifica con el Norte anglosajón, la epistemología del Sur reivindica opciones para superar la crisis socioambiental que promueve la globalización. De cara al cambio climático y el despilfarro de energía y materiales que impulsan

el capitalismo global, las bioculturas del Sur pueden ofrecer alternativas.

Boege recuerda la presencia de conceptos que parten de una filosofía radical desde el pensamiento indígena, propuestas que afirman nuevos paradigmas ante la crisis civilizatoria occidental. Los pueblos kichwa y aymara formulan sus propuestas del buen vivir, del vivir bien, como nociones que engloban un proyecto de sociedad plena, en la que prevalezcan la reciprocidad, la solidaridad y el respeto a la diversidad, las cuales han podido incorporarse en los marcos institucionales de las Constituciones de Ecuador y Bolivia. Se trata de un nuevo paradigma político en el que el bien común y el cuidado de la Madre Tierra —una ética de la convivialidad— ocupan el papel central.² El “buen vivir” implica una crítica de la racionalidad occidental y su ilusión del progreso continuo; una crítica de los indicadores económicos de bienestar, y una crítica de los modelos y planes de desarrollo con sus normas y prácticas políticas bien conocidas y trilladas. En los países en los que ha conseguido establecerse, el buen vivir apunta a un programa nacional biocultural, que defiende los territorios indígenas contra los modelos extractivistas y promueve espacios en los que prima el bien común, la equidad de género, la economía regional endógena, el manejo agroecológico de la biodiversidad, la soberanía alimentaria y el respeto a los derechos colectivos. En México también asistimos al despliegue de proyectos de buen vivir.³ Los intelectuales indígenas lo promueven desde las regiones y comunidades de Chiapas y la Sierra Madre nororiental de Puebla, donde se plantea el *yeknemilis* o buen vivir *masewal* como plan de vida de las comunidades de esa región, que incluyen a los *tutumakus*.

1 Véase Latour (2017).

2 Para una discusión sobre nuevos paradigmas de las nociones de bienestar en el campo antropológico, véanse Boltvinik (2020); Rosa y Henning (2018).

3 Véase Leyva *et al.* (2015).

Boege plantea un desafío estratégico: ¿cómo construir, en conjunto entre la academia comprometida y los interlocutores indígenas organizados, etnografías para un mundo en el que quepan otros mundos a partir de los movimientos socioambientales de los pueblos indígenas y las comunidades equiparables? Su reflexión nos lleva a un nuevo modelo de etnografía en el contexto del posdesarrollo. De acuerdo con Escobar (2014), formula la necesidad de una cooperación entre saberes; de desarrollar estudios “pluriversales”, es decir, en los que participen la ecología, la cultura, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa, la economía política y las nuevas tecnologías digitales y biológicas. En ese contexto, surgiría entonces una nueva antropología, democrática, transnacional, heteroglósica. El asunto estriba en reformular la forma en que se entiende el *etnos*: “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” (2021: 135). Boege formula un problema clave: ¿cómo avanzar hacia modos de pensamiento no eurocéntricos, hacia una etnografía que supere el horizonte colonial, las “extractivas del conocimiento ajeno” (2021: 135)? De hecho, en la actualidad el primer mundo ya no es origen y fundamento de la verdad antropológica. Por lo tanto, es preciso abandonar la idea del antropólogo occidental como traductor de los pueblos originarios, como intérprete de epistemes y ontologías distintas, subalternas. Antropólogos y ecologistas “han tendido a domesticar la diferencia en lugar de liberar su potencial político y epistémico para

el diseño de alternativas socio-naturales” (2021: 136). Por ello, se hace necesario volver a la pregunta sobre el sentido del trabajo antropológico y de la ciencia misma como fenómeno cultural, con sus instituciones y reglas.⁴ En el caso de la antropología, la categoría de alteridad juega un papel clave: ahí se despliega la relación entre culturas; relación que hunde sus raíces en la tradición de la disciplina y en la que se hace explícito el debate sobre la colonialidad.⁵ Si se pretende romper con la tradición colonial, entonces ha de plantearse un diálogo respetuoso de la diversidad, que supere la visión que coloca al otro como subalterno, que supere la relación adentro-afuera. En un mundo global, esto implica avanzar hacia una etnografía compartida. En el pasado, la etnografía observó a los pueblos no occidentales como prueba de una alternativa de vida diferente, una utopía. En el presente, ante la amenaza de la pérdida, comprender el peligro que hoy viven todas las culturas es clave: proteger sus saberes equivale a preservar el conocimiento de los ecosistemas que se consiguió al cabo de cientos de años, un conocimiento profundo que ofrece saberes para enfrentar un futuro complejo. El desafío recorre las venas abiertas de América Latina: desde los pueblos mapuche hasta el pueblo yaqui, los indígenas del continente despliegan hoy nuevas plataformas para defender sus proyectos históricos, una riqueza biocultural milenaria. **D**

4 Véase Latour (1999; 2001).

5 Véase Lins y Escobar (2009).

Bibliografía

- Barreda, Andrés, Lilia Enríquez Valencia y Raymundo Espinoza (coords.), 2019, *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México*, Facultad de Economía-Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca, México.
- Boege, Eckart, 1988, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI Editores, México.
- , 2000, *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Instituto Nacional Indigenista, México. Disponible en línea: <http://centro.paot.org.mx/documentos/semarnat/protegiendo_lo_nuestro.pdf>.

- , 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- , 2021, *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable. Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Boege, Eckart y Tzinnia Carranza, 2009, *Agricultura sostenible campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género. Seis experiencias de organizaciones indígenas y campesinas de México*, Programa de Intercambio, Diálogo y Asesoría en Agricultura Sostenible y Soberanía Alimentaria/Bröt für die Welt/Xilotl, Asociación para el Desarrollo Social, México.
- Boltvinik, Julio, 2020, *Pobreza y florecimiento humano. Una perspectiva radical*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Itaca, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1990, *México profundo*, Grijalbo, México.
- Escobar, Arturo, 2014, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín.
- Illich, Iván, 2006, *Obras reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Latour, Bruno, 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, París.
- , 2001, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona.
- , 2017, *Ou aterrir? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, París.
- Leff, Enrique, 2014, *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, Siglo XXI Editores, México.
- Leyva, Xochitl *et al.*, 2015, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo I, Taller Editorial La Casa del Mago/Cooperativa Editorial Retos/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.), 2009, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana, México.
- McNeill, John, 2003, *Algo nuevo bajo el sol. Historia medioambiental del mundo en el siglo xx*, Alianza, Madrid.
- Naciones Unidas, 1992, "Convenio sobre la diversidad biológica". Disponible en línea: <<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>>.
- Posey, Darrell A. y Graham Dutfield, 1996, *Beyond Intellectual Property: Toward Traditional Resource Rights for Indigenous People and Local Communities*, International Development Research Centre, Ottawa.
- Ribeiro, Silvia, 2020, *Maíz, transgénicos y transnacionales*, Itaca/Grupo ETC, México.
- Rosa, Hartmut y Christoph Henning, 2018, *The Good Life beyond Growth: New Perspectives*, Routledge, Nueva York.
- Sassen, Saskia, 2015, *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Shiva, Vandana, 1998, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Green Books, Dartington Hall.
- Toledo, Víctor, 1989, *Naturaleza, producción, cultura*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2019, *Los civilizacionarios. Repensar la modernidad desde la ecología política*, Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad-Universidad Nacional Autónoma de México/Juan Pablos Editor, México.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera, 2008, *La memoria biocultural*, Icaria, Barcelona.

Sobre el autor

HIPÓLITO RODRÍGUEZ es licenciado en economía por Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); maestro en estudios latinoamericanos con especialidad en historia por la Université de Toulouse Le Mirail, Francia, y doctor en ciencias sociales por la Universidad de Guadalajara y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Occidente. Realizó estudios posdoctorales en el Programa Lead de El Colegio de México. Ha sido docente en la UNAM, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Veracruzana y el CIESAS. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel I, y en la actualidad coordina un proyecto sobre nuevos modelos de gestión de los residuos sólidos en México para el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. Sus publicaciones versan sobre la historia ambiental de Veracruz, la sociología ambiental, la pobreza urbana y el análisis regional del Istmo de Tehuantepec en el contexto de desarrollo contemporáneo.