

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Reproducción de la vida material, creencias y naturaleza. El saber de los pueblos indígenas como saber ambiental.

Gotta, Claudia A.

Cita:

Gotta, Claudia A. (2009). *Reproducción de la vida material, creencias y naturaleza. El saber de los pueblos indígenas como saber ambiental. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/1100>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Reproducción de la vida material, creencias y naturaleza. El saber de los pueblos indígenas como saber ambiental.

Claudia Andrea Gotta

A modo de Introducción: Saberes Indígenas y Racionalidad Ambiental

“...lo que nos interesa es ir dibujando un mapa de los territorios y una guía de navegación que permita asomarnos a los océanos del conocimiento de las etnociencias y los saberes autóctonos, para poder construir una nueva racionalidad social fundada en el poder de los saberes colectivos sobre la naturaleza, organizados por diferentes matrices culturales arraigadas en la diversidad biológicas y solidarizadas por sus identidades étnicas.”

E. Leff

Sabemos que una de las grandes paradojas de la producción de conocimiento actual es que la misma ha generado una profunda crisis ambiental que expresa los límites de los ecosistemas, el agotamiento de los recursos e insumos para la producción, el deterioro de la calidad de vida. En este contexto, el saber ambiental se inscribe en la búsqueda de nuevas matrices que den cabida a los sentidos no formalizables; a lo inconmensurable, lo diverso y lo heterogéneo; a categorías –como la de racionalidad ambiental- que abran el campo a una multiplicación de experiencias

Si concebimos al ambiente como la intrínseca unión de sociedad y naturaleza, no podemos seguir elaborando largos listados de cuestiones que ‘afectan al ambiente’. Si comprendemos –al igual que nuestros hermanos indios- que somos sociedad y naturaleza y por tanto ambiente, veremos que estamos dentro y no fuera de los problemas, que no podemos concebirnos como observadores y diagnosticadores, sino protagonistas.

Es necesario entonces, recuperar esas otras racionalidades¹ que posibilitaron en tiempos ancestrales otros modos de ser, otras relaciones y otras visiones del mundo en las que los hombres participan de las continuas recreaciones de la vida en el cosmos, en

¹ Es sumamente sugestivo el estudio de Guerrero Arias (1993: 127-148) basado en su trabajo de campo en Zumbahua y Cotopaxi respecto a la noción de *Unancha*, término a través del cual los ‘mayores’ expresan ‘*el universo total de su racionalidad, la misma que se manifiesta a través de sus cuentos, sus leyendas, sus mitos, sus tradiciones, sus costumbres; pero también aquello que corresponde a su saber presente, en su filosofía, en su historia, en su religiosidad, en su ejercicio productivo, en las prácticas de su medicina. El Unancha es una categoría surgida del propio saber de las comunidades indígenas de esta zona, que muestra la visión holística que encierra la sabiduría andina, para responder a la continua dialéctica de la realidad.*’

el espacio y en el tiempo. En ellas –esas otras racionalidades- el papel del recuerdo y la memoria es central; las experiencias colectivas son rescatadas y transmitidas y de ese modo se rescriben constantemente; para los pueblos originarios negarse al olvido, tener recuerdos, es sinónimo de ser racional.

En un trabajo que ya tiene casi dos décadas Antonio Peña Cabrera compara la racionalidad occidental con la propia, la andina, allí señala que en el fundamento de la primera –a la que califica como netamente instrumental- prevalecen los medios sobre los fines; mientras que la racionalidad andina ‘...funcionó para organizar las fuerzas productivas y para la repartición proporcional de los productos, sin alterar, empero, los ecosistemas... [ésta] ...tenía por finalidad el perfeccionamiento de la sociedad en su conjunto’ (1988:203). Este escrito analiza la racionalidad andina como racionalidad ambiental –aunque no utilice esta conceptualización- al plantear la comunión existente entre ciertas prácticas –utilización de distintos nichos ecológicos, el policultivo en una misma *chakra*, la rotación de los cultivos, las formas de conservación de los alimentos y el trabajo colectivo y solidario- con otros aspectos de esa racionalidad que involucran la noción de hermandad, la visión del orden cósmico, la importancia de los vínculos entre comunidad y territorio²

Esa racionalidad da cuenta de cómo desde tiempos remotos se buscó en los Andes el equilibrio entre hombres y naturaleza -*runa-pacha*-, entre el mundo interior y el mundo exterior, entre lo individual y lo social, entre el mundo conocido y el desconocido, entre los hombres y los dioses; conciliando –como ya hemos visto- las fuerzas opuestas, armonizando y no propiciando la lucha entre, los opuestos o contrarios.

Esa búsqueda de la armonía y el equilibrio entre hombres y naturaleza, conforma para nosotros un saber ambiental³, en el que es posible aprehender y aprender, diferentes estrategias que posibilitaron en tiempos y territorios diversos la concreción de realidades sociales que, aún con una multiplicidad de conflictos, generaron prácticas económicas sustentables en las que abreva hoy la racionalidad ambiental, entendiendo ésta como

² Los ayllus andinos –definidos de modo genérico como grupos de parentesco extenso cuyo origen y razón de ser está ligado a un antepasado común que puede ser mítico o real- poseen un fundamento territorial no basado en el criterio de propiedad sino en el de concreción y recreación en el mismo de su identidad.

³ Véase Gotta (2008).

'categoría crítica para la construcción de una racionalidad productiva alternativa'.
(Leff 2002^g:175)

Ese acumulado social de los pueblos originarios se ha ido construyendo desde su saber y hacer cotidiano. Entendemos lo cotidiano como el espacio donde se lleva a cabo la totalidad de la praxis comunitaria, en donde el saber produce sus sentidos y su riqueza simbólica. Es por tanto una dimensión dialéctica, en tanto proceso de construcción continua que se recrea constantemente. Es allí donde se produce la realización de las comunidades y de sus historias, ese diario vivir está plagado de historicidad y por tanto en él también se engendran y desencadenan lo político y lo ideológico. Fue desde la cotidianidad que los pueblos indios generaron respuestas de resistencia frente a la dominación en el pasado y hoy también, desde la cotidianidad encuentran condiciones para la insurgencia que les permite construirse su futuro (Guerrero Arias 1993:14).

Entonces, ese saber preservado en la memoria colectiva debe ser pensado, desde una concepción política, como un instrumento para la insurgencia y la liberación. Eso es posible porque el saber indígena si bien responde a esa herencia ancestral no se encuentra aferrado a un pasado que lo inmoviliza, por el contrario en la larga historia de dominación y los sucesivos y variados conflictos por los que atravesaron y atraviesan estos pueblos han ido reinventando sus saberes en la cotidiana confrontación con los otros, tomando incluso algunos elementos de saberes nuevos y ajenos si eran considerados útiles para su *'re-existencia'*⁴.

De este modo *"...en el curso de la historia, estas culturas autóctonas han resistido y asimilado procesos de aculturación y cambio tecnológico, reafirmando y transformando sus rasgos identitarios. Así, las culturas indígenas americanas han preservado y redefinido sus identidades en sus encuentros y fusiones interétnicas en el período prehispánico y en los procesos de mestizaje que siguieron a la conquista española. De forma similar, la supervivencia de los pueblos originarios frente a las estrategias económicas y tecnológicas de reapropiación de la naturaleza y la*

⁴ Según Gómez Muñoz (2000:255) *'El ethos revela disposición para tener acceso a nuevos saberes según formas propias de aprendizaje comunitario y de consenso (...) que reconoce lo que allí tiene sentido útil. Por consenso la comunidad valida e integra a su práctica. Una vez que el colectivo incorpora conocimientos o enseñanzas, la disposición a hacerlo propio surge de la necesidad, porque nos hace falta'* (El destacado es nuestro)

biodiversidad, está llevando en nuestros días a las poblaciones indígenas a resignificar sus identidades y a hibridar sus culturas.” (Leff 2002^a:75)

Esa hibridación cultural de los pueblos originarios ha contribuido a configurar movimientos sociales que perturban los sentidos de la historia y que reclaman respuestas en el terreno de lo jurídico, en pos de garantizar sus derechos comunes y sus identidades colectivas que han sido veladas y negadas por racionalidades externas. En ese sentido, el debate político *‘se nutre de una reflexión sobre el sentido del ser y del tiempo en la reconfiguración de las identidades que movilizan y en las que se asientan los derechos del ser colectivo [cuestión que] implica llevar la indagación y la construcción de los derechos colectivos fuera del plano de los derechos individuales para pensarlos en el contexto de una política de la otredad, de la diversidad y de la diferencia.’* (Leff 2002^e:125)

Los pueblos y comunidades –a lo largo de su ancestral existencia- han ido construyendo de este modo, sus racionalidades, al recuperar del sustrato de su memoria colectiva esa carga de contenidos simbólicos que en la cotidiana praxis son recreados conforme a las exigencias de los tiempos. En este sentido el saber indígena debe ser entendido tanto, como la producción simbólica de significaciones, de sentidos, de formulaciones, de interpretaciones como de praxis. Es algo más que la *‘representación del pensamiento’*, en su resistencia a la desaparición de sus identidades y valores culturales ese saber se erige también como un instrumento para la lucha por otro futuro posible, al considerar esas identidades y valores, junto a las prácticas comunales de reproducción y manejo colectivo de la naturaleza forman parte de un legado cultural considerado como *‘un recurso para el desarrollo sustentable; un principio activo para el desarrollo de las fuerzas productivas en un paradigma alternativo de sustentabilidad’* (Leff 2002^b:77-78)

Las culturas americanas originarias a través del *saber ser, saber estar y saber dar uso* han otorgado y otorgan *valores-significado* a la naturaleza a la vez que establecen estrategias normativas de acceso a los recursos naturales. *‘Sus prácticas de uso integrado y múltiple de recursos naturales están basados en normas culturales y conocimientos tradicionales que codifican el ambiente, preservando la biodiversidad e incrementando*

la capacidad de las comunidades para satisfacer sus necesidades materiales y sus aspiraciones culturales. La naturaleza es al mismo tiempo un recurso⁵ económico y un patrimonio cultural (Ibíd.: 80)

Esos saberes indígenas, que como ya hemos visto generan sentidos que legitiman formas de ser y estar en el mundo -definiendo identidades y proyectando utopías-, también posibilitan *'romper el binomio ecológico-cultural para analizar el proceso mental de apropiación del mundo y la naturaleza'*. En esos saberes el mundo simbólico resignifica las prácticas productivas, en la medida que las condiciones materiales del entorno son pensadas desde su significación cultural, desde una racionalidad colectiva. Esa racionalidad indígena -además de ser colectiva- da cuenta de saberes construidos, de una significación cultural no determinista *'donde se articulan y conviven los procesos derivados de la práctica empírica y de la formación simbólica, de lo ideal y lo material'*. (Leff 2002^c: 105-106)

El saber indígena conforma entonces, un *'punto de condensación entre lo simbólico, lo imaginario y lo real; lugar de encuentro entre significaciones y acciones; espacio donde confluye la coevolución de la biología y la cultura y donde se generan nuevas utopías y proyectos históricos que reintegran el orden social de la naturaleza'*. (Ibíd.: 106)

En el proceso de transformación del conocimiento y en esa búsqueda de recuperación del sentido de lo simbólico-cultural el saber indígena constituye así, una de las fuentes en las que abreva el saber ambiental latinoamericano en la medida que a través de su lucha -por la revalorización de sus prácticas tradicionales de uso de la naturaleza, por la autodeterminación de sus condiciones de vida y por la autogestión de sus procesos productivos- *fundan un nuevo orden, entre lo sensible y lo inteligible* posibilitando el enlace de *una nueva ética y una nueva episteme* a través de la cual se forje *una nueva racionalidad y se constituyan nuevas subjetividades* (Leff 2002^h: 186) a la vez que dentro de sus reivindicaciones de autonomía cultural *'movilizan la*

⁵ *"El concepto de recurso adquiere su especificidad por medio de la confluencia de un conjunto de procesos que definen lo que es recurso para una población en un momento histórico determinado por medio de sus condiciones culturales de percepción, de significación, de aprovechamiento y de consumo; de las condiciones científicas y tecnológicas de su explotación y transformación, de las condiciones económicas de valorización y rentabilidad, de las condiciones institucionales y políticas de su apropiación y acceso, de sus condiciones ecológicas de productividad, regeneración y distribución espacial."* (Montes y Leff 2000: 22)

construcción de un nuevo orden político y un nuevo paradigma productivo'.(Leff 2002^a:73).

Nuestros paisanos los indios, aún dialogan con la naturaleza, se hermanan en y a través de ella, de ese modo garantizan un sentido comunitario con sus otros, sólo en comunión con la vida es posible *el saber estar, el saber hacer, el saber vivir*. Según Gómez Muñoz (2000:257): *De la interacción con el medio ambiente, la persona comunitaria extrae saber: un saber ser, saber estar o saber hacer que a través de la convivencia va expresando el modo (ético) comunitario de estar en el medio'*

Este ser en otros, este ser en la naturaleza, conforma un pilar fundamental, basamental en la construcción de una ética ambiental para el desarrollo sustentable, en tanto: *“La ética de la sustentabilidad se nutre del ser cultural de los pueblos, de sus formas de saber, del arraigo de sus saberes en sus identidades y de la circulación de saberes en el tiempo. Estos legados culturales son los que hoy abren la historia y permiten la emergencia de lo nuevo a través del diálogo intercultural y transgeneracional de saberes, fertilizando los caminos hacia un futuro sustentable.”* (Manifiesto por la Vida-52)

Tiempo, territorio y sustentabilidad

*“El territorio se define como el espacio para ser
y la biodiversidad como un patrimonio cultural
que permite al ser permanecer;
por tanto la existencia cultural es condición
para conservación y uso sustentable de la biodiversidad”*
Manifiesto por la Vida. 43

Tal como lo expresa este fragmento del *Manifiesto*, el territorio es un lugar para ser y para estar; para refundar identidades, para generar y llevar a cabo nuevos proyectos productivos, para reproducir la cultura. A su vez, ese territorio, esa geografía, esa naturaleza, es transformada por la cultura. Se le otorgan sentidos, se lo siente como

vivido, se lo reinventa desde las diferentes identidades culturales para enraizar y especificar en él las condiciones de sustentabilidad⁶.

Para los pueblos originarios americanos la sustentabilidad se encuentra arraigada a procesos que no son solo de carácter *material-objetivo*, sino también simbólico-subjetivo, atravesados por principios, valores y significaciones; convergiendo en ella bases ecológicas e identidades culturales. Por eso es posible reconocer en esos territorios, en lo local, las sinergias positivas de la racionalidad ambiental a la vez que nos permite visualizar como convergen en ellos *los tiempos de la sustentabilidad*. Esas temporalidades son definidas y redefinidas por los pueblos a través de su cosmología y sus sistemas simbólicos; así el *“tiempo libera la naturaleza de-signada y fijada a visiones predeterminadas, abriendo los cauces para la construcción de una naturaleza resignificada por los sentidos de la cultura.”*(Leff 2002^b: 83-85). Espacio y tiempo se tornan así en categorías de reflexión para el saber ambiental⁷.

⁶ Resultan claras las palabras de Haji Manchineri (2002:211) Secretario General de la COICA al señalar: *‘La nuestra es una manera distinta de concebir el mundo. Es difícil comprender nuestra visión y formas de sustentabilidad humana visto desde afuera y desde la perspectiva económica. La sustentabilidad es el proceso natural que absorbe y retribuye el alimento para todos los vivientes del espacio geográfico en que habitamos en la naturaleza, con la flora y fauna en nuestros territorios. Para la sustentabilidad se necesita sabiduría, equilibrio y aspiraciones sociales, valorando el potencial humano y natural, sin egoísmo para que la sustentabilidad sea la concreción de una distribución justa y equitativa de los beneficios a la población. Nosotros no nos oponemos a la sustentabilidad humana sino a la explotación humana y al aprovechamiento de la miseria para justificar los daños en nombre de la sostenibilidad de la pobreza. Sobre esto reconocemos la importancia de nuestros conocimientos ancestrales y el acervo sociocultural y de la diversidad que constituimos como pueblos indígenas.’* (El resaltado es nuestro) Es interesante al respecto el estudio realizado por Miguel Bartolomé y sus colaboradoras (2005^b:83) en el territorio Oaxaqueño sobre el desarrollo de una silvicultura comunitaria que pretende alcanzar *‘un uso sustentable de la biodiversidad y un reparto equitativo de los beneficios, a partir de un manejo gerencial autónomo y socialmente orientado que se origina en la llamada Planeación Comunitaria del Manejo del Territorio...’*. En este trabajo demuestran como en el área de la silvicultura los indígenas de Oaxaca *‘han logrado competir con bastante éxito frente a la acción depredadora de las corporaciones privadas y paraestatales, cuya racionalidad productiva se guía sólo por la irracional racionalidad de las ganancias’* (El resaltado es nuestro).

⁷ Como bien advierte Porto Gonçalves (2001:15) *“El espacio y el tiempo no son variables exógenas al quehacer histórico y geográfico, sucede que los lugares no están dados a priori, sino que son construidos / instituidos en el terreno movedizo de las luchas sociales, que también son luchas por atribución de sentidos.”*, y de acuerdo a esto él mismo se encarga de señalar que *“es preciso romper con cierta tradición leninista que pone el acento de la constitución de las clases sociales en el nivel del ‘lugar que el individuo ocupa dentro del proceso de producción’ y si bien rescata la noción de lugar que Lenin usa le interesa dejar sentado que: “ese lugar que los individuos ocupan en el orden social no es dado a priori, sino que es tejido en las propias relaciones sociales que instituyen los lugares”*. Para una profundización de estas reflexiones ver el capítulo (150-195) dedicado por Porto a diferenciar claramente el movimiento seringueiro –y en especial el papel de Chico Mendes- al papel de los militantes de la izquierda marxista tradicional, en tanto que mientras los primeros luchan por la afirmación de una territorialidad los segundos conciben la lucha por la tierra desde una óptica economicista que sólo ve en ella un medio de producción.

En este contexto de reflexión resulta altamente ilustrativo el repensar el concepto de *pacha* en el mundo andino. El mismo ha sido traducido de modo casi mecánico a términos como mundo o tierra, dejando de lado otros sentidos que involucra esta palabra, en tanto *pacha* significa también: espacio, tiempo y naturaleza. De este modo *pacha* en quechua es el término que ‘...sintetiza el concepto de mundo y tiempo. En primer lugar, llamamos *pacha* al lugar en que vivimos al lugar en que se encuentran las cosas. En segundo lugar, sirve para mencionar el tiempo; aquello por lo cual se suceden el día y la noche’ (Mejía Waman 1999: 114)⁸

Respecto a la concepción del tiempo podemos reconocer que algunos elementos presentes en la cosmovisión andina también son compartidos por otros pueblos originarios de nuestro continente, específicamente nos interesa recuperar la ubicación asignada a los hombres quienes aparecen caminando de espaldas al futuro, pero teniendo siempre ante su vista lo vivido. Por eso es tan importante la memoria para estos pueblos, recordar el pasado y el buscar a través de sus mitos trascenderlo implica una reflexión constante sobre su presente y futuro. En este marco de tiempo se considera el tiempo anterior o *ñawpa* como el rector del futuro y por ello son vitales en su re-existencia identitaria la tradición y la historia.

En ese pasado es posible también reconocer los estrechos vínculos entre territorio y cultura, en tanto *espacialidad* de esa cultura, donde una sociedad determinada se apropia de un espacio geográfico, ‘habitándolo con sus significaciones y prácticas, con sus sentidos y sensibilidades, con sus gustos y goces’ (Leff 2002^d: 280). Para los Pueblos Indios de los Andes la tierra constituye a la vez un lugar de conservación del pasado y la fuente del futuro. Los cerros y las cuevas, por ejemplo componen un lazo estrecho con los antepasados; de modo tal que puede percibirse una *continuidad social y biológica*

⁸ Para este autor: “En el pensamiento andino, el centro del universo está dado por el hombre que existe en el *kay pacha* (el mundo ordenado por él). Sin embargo debemos hacer notar que *ukhu pacha* (el mundo de adentro) no sólo se refiere al interior del cosmos o del planeta, sino también al mundo interior del hombre, a su conciencia, a su ser en sí.” A lo que agrega: “En quechua no existió la palabra *cuerpo*; al respecto fueron los primeros misioneros católicos que llegaron a los Andes con los conquistadores, quienes al notar que el término quechua *ukhu* servía, más bien, para referirse a la parte interna que a la externa de la persona humana, incorporaron el término castellano ‘cuerpo’ que a su vez proviene del latín (...) El término actual *kurku*, en quechua, no tiene una antigüedad mayor a 20 años.” (Ibidem:115)

entre el seno de la tierra y la gente que vive en la superficie de ella (Malengreau 1992:11).⁹

Todo territorio étnico es un territorio vivido, sentido, cargados de memoria¹⁰ (Dollfus 1991); construido por un modo de apropiación del mundo que no es más que *'el resultado de una dialéctica entre espacialidad geográfica, organización ecológica y significación cultural que se define a través de identidades culturales y estilos étnicos de apropiación de la naturaleza.'* (Leff 2002^d: 280)

De modo general podemos decir que se considera territorio indígena al espacio significado, apropiado culturalmente, en el cual viven, trabajan, obtienen su sustento y en el que se manifiestan o se dan sus mitos y realizan sus ritos y, además, representa o sirve de base material a su visión del mundo. Al referirse específicamente a los pueblos originarios de la frontera sur mexicana Nolasco (2003: 369) señala que: *'El territorio indígena se relaciona con sus identidades colectivas. Para ser, necesitan un espacio físico en el que se desarrolle su proyecto étnico cultural, social y político, dentro y como parte, proponen ellos, del gran proyecto nacional. Sus fundamentos se dan en la decisión-acción colectiva, en la reciprocidad, en la interdependencia y todo basado en la dignidad y la palabra verdadera y, sobre todo en sus ciclos rituales que expresan su visión del mundo, sus ideas y creencias y su relación con las deidades. Valores, hechos y simbolización signica que dan sentido a su territorio, sea el consolidado históricamente (el pasado), sea el que están construyendo ahora (construir el presente), sea el que imaginan hacia el futuro (el imaginado).¹¹'*

⁹ A partir de sus trabajos de campo, este científico belga, pudo comprobar el *enraizamiento* de las comunidades andinas a sus territorios, entre sus apreciaciones consideramos oportuno citar la siguiente: [el territorio] *"es un lugar de enfrentamiento permanente entre la esterilidad y la fecundidad, un movimiento cíclico entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, y más que todo el origen y el fin del mundo. Las cuevas y las fuentes constituyen el lazo entre el mundo de adentro y el mundo de afuera; el mantenimiento y la ruptura de este lazo representan los términos de las oposiciones mencionadas. Este lazo, entre lo de adentro y lo de afuera, a través de los orificios de la tierra parece estar estrechamente asociado con la reproducción o la no-reproducción social de un grupo humano."*(Malengreau 1992:13)

¹⁰ En su obra este geógrafo plantea dos memorias articuladas: la de la naturaleza y la del tiempo de los hombres (Ibidem.: 23-24)

¹¹ *"Tradicionalmente la significación simbólica del territorio indio [de la frontera sur mexicana] se ha dado alrededor de los hechos y lugares sagrados: santo patrón titular del pueblo, santuarios, centros ceremoniales, la ceiba, ojos de agua, ríos y lagunas, cuevas, cruces a la entrada de los pueblos y en los caminos, todo resultado de una larga tradición histórica. Otros grupos en cambio, están en proceso de crear y significar su espacio, a partir de construirlo social y culturalmente y simbolizarlo, sea religiosa o civilmente. Tal es el caso de migrados, desplazados, expulsados y refugiados, principalmente en Chiapas, pero también en Tabasco, Campeche y Quintana Roo."*(Nolasco 2003: 365).

Todos los pueblos originarios definen su identidad y comprenden la diversidad a través de esta entre cultura y territorio, y si bien ancestralmente toda comunidad tenía su *fundamento* territorial, a partir de la Conquista estas culturas fueron desterritorializadas desde el punto de vista simbólico inicialmente, y concreto después¹².

El abandono de sus modos de habitar y de sus hábitat -junto a la ruptura de los lazos parentales- significó para todas nuestras culturas originarias una de las partes más traumáticas del proceso de conquista y colonización que en forma ininterrumpida vienen soportando hasta hoy. Es impensable en su cosmovisión concebir la noción de comunidad o de identidad étnica fuera de lo que ellos sienten y reclaman como su territorio¹³, hoy despojado -y en el mejor de los casos amenazado- por este proceso de globalización que viene *'desterritorializando identidades, enterrando saberes prácticos y desarraigando a la cultura de sus referentes locales'*. (Leff 2002^d:282)

Pese ello, y de modo esperanzador, *'frente a la ubicuidad planetaria de la razón económica emerge otra manera de concebir la globalización y de reconstrucción del mundo, fundada en los saberes locales (...) como anclaje de condiciones ecológicas de sustentabilidad y raigambre de sentidos culturales. En esta perspectiva, el hábitat-habitar se redefine desde la diversidad como el lugar de la diferencia de la alteridad sociocultural (...) frente al proyecto homogeneizador del espacio y de la cultura que genera la globalización económico-tecnológica'* (Ibidem.)

En este sentido la etnoterritorialidad debe ser considerada como un fenómeno colectivo que resulta de la múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión local (comunal) que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano. En la actualidad es evidente

¹² Según Bartolomé y Barabas (1990) la noción de territorio propio, entendido como un ámbito multisignificativo, del cual la producciones sólo uno de sus aspectos, es la que no acepta ni entiende la lógica estatal, que ve en ellos solo medios de producción económica. Así lo han demostrado las relocalizaciones impuestas a decenas de miles de chinantecos y mazatecos, desplazados por las represas de Cerro de Oro y Miguel Alemán, que intentaron ser recompensadas con precarias tierras de labradío.

¹³ "La construcción social del concepto de territorio (al igual que el de pueblo) implica una nueva relación sociedad-naturaleza. Esta lleva a cuestionar la cosificación de la tierra y la naturaleza como recurso económico; el principio de igualdad que llevó a parcializar (...) la tierra para implantar cultivos homogéneos (...); el fraccionamiento del conocimiento que ha desustantivado el saber; la universalización de los derechos y la homogeneización del ser humano para igualarlo, imponiendo la hegemonía de los derechos individuales sobre los derechos colectivos, desconociendo las identidades que entretejen las relaciones de los seres humanos -hombres y mujeres- con la naturaleza."(Leff^e: 123-124)

que para muchos de los pueblos originarios *su etnoterritorio no constituye una unidad geográfica*, sino que presenta discontinuidades, pero esta *discontinuidad empírica, resultante de procesos de fragmentación y expropiación, no implica forzosamente que existan fracturas en el nivel simbólico, donde se concibe el territorio como una unidad significativa.*” (Barabas 2003: 23-25) ¹⁴

El despojo y la subalternización de los saberes.

“La resistencia a la capitalización de la naturaleza, es la expresión de la resiliencia cultural que reacciona para preservar sus identidades frente a las perturbaciones externas. Es a través de la reconstrucción del ser que la autonomía puede dirigirse hacia la autogestión de las condiciones de vida de la gente.”

Leff

Si coincidimos con Leff (2002^f: 166-167) en concebir al movimiento ambiental como una apertura hacia nuevos procesos políticos y jurídicos para la apropiación social de la naturaleza deberemos intentar ahondar en la espesura de los diferentes lenguajes en tanto que solamente a través de los mismos podremos reconocer las diferentes construcciones de sentidos que sobre la misma han elaborado los pueblos nativos a lo largo de su ancestral existencia. A través de sus lenguas las sociedades indígenas han creado su mundo, un mundo con el cual se comunicaron desde los tiempos primordiales y del cual hicieron un lugar para ser y estar en comunidad. Mediante la palabra se apropian de ese mundo, le dan sentido y junto a todos los seres que en él viven significan el tiempo y el espacio.

En efecto, *“...la construcción de sentidos es necesariamente un proceso social en el que el lenguaje, representación en sí mismo, establece un orden social específico [a través de él] los seres humanos se comunican, se vinculan, es decir crean un mundo, su mundo en común”*(Porto Gonçalves 2001:6). Por ello, *“no es casual el hecho de que los religiosos le atribuyan tanta importancia a la palabra, instrumento por excelencia para la creación y la invención de sentidos. El dominio de la palabra es, por lo tanto, la posibilidad práctica de instaurar la propia socialidad, puesto que es el reconocimiento*

¹⁴ Véase al respecto Barabas 2003 y Quintal 2003. Para un acercamiento a la cuestión de la importancia de la recuperación de la territorialidad como arraigo de la cultura desde el campo del saber académico, sugerimos la lectura de Marinas (1995:123-130).

de lo que se de-sign-a como común, lo que instauro la posibilidad de configuración de una comunidad de destino, un territorio; es decir, que se configure un espacio propio, vale decir, con sentido común.'(Ibidem: 208-209)¹⁵

Los mapas mentales que delimitan una territorialidad de pertenencia y de concreción¹⁶ dan cuenta de la carga de significación derramada sobre determinados espacios hoy en disputa debido al avasallamiento que sobre estos pueblos -ya arrinconados desde hace siglos- ejercen los detentadores del poder económico y político; por eso: *'Hoy las luchas sociales y la construcción de los nuevos derechos se debaten el terreno de una epistemología política. Son luchas por definir y hacer valer conceptos –de pueblo, autonomía, territorio-, que habrán de demarcar no sólo el espacio del ser y la propiedad de la tierra, sino toda una racionalidad que habrá de traducirse en leyes y normas, en procedimientos legales y en reglas judiciales. Las palabras adquieren nuevos significados que movilizan a la sociedad y que no encuentran una fácil codificación dentro de los ordenamientos jurídicos. No se trata de traducción sino del sentido político que adquieren los conceptos que plasman las estrategias discursivas del ambientalismo. Que conmueven el significado de los términos, fijados en circuitos cerrados del saber como garantes de la verdad absoluta, eterna e inamovible del poder establecido. En este sentido, las luchas por los derechos ambientales, culturales y colectivos dislocan el lugar de la verdad, resignifican conceptos y transforman las formas jurídicas que ordenan las relaciones de poder en la apropiación de la naturaleza. Hoy en día las luchas indígenas no se reducen al derecho a hablar una lengua, a preservar sus prácticas, usos y costumbres, sino que reivindican su derecho a la autonomía política, que incluye sus formas de habitar su territorio y de usufructuar su patrimonio de recursos naturales; su derecho a definir un estilo de vida y una estrategia de etnoecodesarrollo. Es eso lo que hace que el conflicto político en torno a las leyes indígenas quede atrapado en la difícil traducción del lenguaje ideológico-político al discurso jurídico y a los códigos de los procesos judiciales, y atrapado por las visiones diferenciadas y proyectos encontrados que animan este debate histórico.'*(Leff 2002^c:122)

¹⁵ Este espacio *'estará regido por relaciones contradictorias, puesto que para haber contradicción es necesario que haya identidad'* (Porto Gonçalves 2001:209).

¹⁶ En opinión del mismo autor: *'Los medios a través de los cuales la palabra circula están plenos de significados geográficos. Sociedades que no tienen escritura, y por lo tanto palabra escrita, tienden a organizarse hasta donde llega la voz o hasta donde se puede transportar el cuerpo'* (Ibidem) .

En la racionalidad de estos pueblos la lengua es un recurso a través del cual se va engendrando una multiplicidad de significaciones que posibilitan una mayor comprensión de su realidad, permitiendo la continua recreación de sus identidades a la vez que les permite una apertura a la interacción social con ‘los otros’. Es a través de sus lenguajes – como producción sociocultural- que logran afirmar su conciencia colectiva, ya que a través del diálogo comunitario logran avanzar en la *búsqueda de soluciones de sus problemas vitales*¹⁷, por ello frente a la marginación impuesta por el castellano como lengua hegemónica los pueblos indios han hecho de la defensa de la pluralidad lingüística una de sus banderas más claras en tanto que como eje central de su identidad étnica les permite la preservación de su memoria y de sus saberes¹⁸.

Sabemos que reconocer que la suspensión de lenguajes implica la suspensión de ‘*saberes*’, se plantea que el rescate de los mismos frente al colonialismo, implica la restitución del conocimiento frente a la subalternización epistemológica propia de la modernidad.¹⁹

Hablar de subalternización en este aspecto abarca dos sentidos: el de reconocer la redenominación que han sufrido estos ‘*saberes*’ -por ejemplo el hablar de literatura indígena y no de filosofía indígena- y el hecho que los mismos se encuentran relegados en un plano inferior. De este modo, al considerar de un modo más amplio la

¹⁷ Para Guerrero Arias (1993:54), *dialogar o ‘juntar cabezas’, será siempre un acto creador en el que cada cabeza socializa su saber y reactiva su carga de memoria para ponerla al servicio del presente y del porvenir. Cuando ‘juntan cabezas’ son ellos mismos; cada quien con distinta intencionalidad comunicativa, con diversa carga expresiva, pero todos construyéndose un rostro propio de identidad que les permita resolver aquello que es necesario para continuar la vida’.*

¹⁸ Ver en Porto Gonçalves (2001:211) el análisis sobre los que hablan y los que hacen, en tanto en muchas de las comunidades aparecen aquellos que son legitimados como referentes o mediadores.

¹⁹Tal como lo analiza González Stephan (1996:28): *Uno de los atractivos del proyecto modernizador descansaba en la eficacia de la racionalidad, que implicaba una estrategia de uniformización o ‘mismificación’ a todo nivel en aras del mayor beneficio del Estado Nacional. Aunque en la configuración de la ciudadanía intervienen numerosos y complejos factores, uno decisivo fue la gramática, en el sentido (...) de ser una de las instancias éticas, jurídicas y políticas con mayor poder de intervención para la constitución de la ciudadanía y como discurso fundacional del Estado moderno. La imposición -a través de una pedagogía obligatoria- de una estructura normadora de la lengua erradicaría no sólo los ‘hábitos viciosos’, defectos, y ‘barbarismos groseros’ de las ‘gentes de poca instrucción’, sino también impediría la proliferación de ‘multitud de dialectos irregulares, licenciosos y bárbaros en el continente hispanoamericano oponiendo estorbos a la difusión de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional’.*

subalternización vemos que la subalternidad no es una condición que afecta a determinados grupos sociales sino también a formas de conocimiento²⁰.

Esos saberes sepultados, subsumidos, son también considerados *'impensados'* o *'impensables'* -al decir de Trouillot-, justificando de ese modo la exclusión del campo de la toma de decisiones a las comunidades *que deben ceder sus recursos a la dudosa racionalidad de las empresas o el Estado*. Para Bartolomé y sus colegas (2005: 120) *"la explotación de los bosques comunales por parte de las compañías madereras, el otorgamiento de concesiones mineras en territorios indígenas, la implementación de obras de infraestructura no consultadas con las poblaciones locales, los programas de desarrollo que no contemplan las especificidades culturales²¹, las legislaciones sobre indígenas que se realizan sin consultar a los interesados son parte de políticas públicas decididas por el Estado al margen de sus destinatarios. Y todo ello siempre está acompañado por la subalternización de toda la producción material y simbólica indígena: sus obras son 'artesanías', sus culturas 'costumbres' y sus metafísicas 'creencias'."*²²

El ultraje del conocimiento: de las plantas sagradas a las patentes

*"...nosotros no hablamos sobre la biodiversidad,
sino desde la biodiversidad
y desde nuestros pueblos."*
Haji Manchineri

²⁰En esa subalternización esos conocimientos son considerados, no sólo inferiores sino también insostenibles, son solamente considerados *'objetos de estudio'* -la magia, la medicina indígena, la filosofía de estos pueblos-; aunque en esas sociedades esos conocimientos tienen vigencia, a nivel planetario se establece un orden -jerárquico epistemológico.

²¹ Los errores al respecto, según Bartolomé y sus colaboradoras podrán abarcar muchas páginas, pero a modo de ejemplo mencionan *"...las confusiones censales, basadas en modelos estadísticos metropolitanos, que consideran como promiscua a la población indígena, ya que las familias suelen dormir en un mismo cuarto. O los planes Progresá, una especie de subsidio que el Estado entrega a los productores, pero [que] toma como sujetos a las familias nucleares sin respetar la norma de apropiación de la familia extensa. (...) y un programa para la diversificación de la dieta indígena, que importó toneladas de queso canadiense proteinizado, que fue rechazado por los destinatarios puesto que éstos raramente comen queso crudo."*(Bartolomé et al 2005:120)

²² *"La selva, la naturaleza, en fin, son cosas que deben ser suprimidas, derribadas, por la (agri)cultura. De este modo, tal como en el caso del 'vacío demográfico', también existe una 'tala epistemológica' que, anticipadamente autoriza la tala real. Y como la selva no es un vacío demográfico, talar siempre se acompaña de matar, términos asociados en toda la historia de nuestra formación geográfica y territorial."*(Porto Gonçalves 2001:269-270. El resaltado es nuestro).

Los conocimientos atesorados por los pueblos indígenas abarcan una multiplicidad de aspectos y supera ampliamente la idea de *cuidar al utilizar la naturaleza*. Los saberes indígenas forman parte de la misma biodiversidad, ya que ésta se ha ido transformando a través del tiempo con el manejo que los mismos pueblos originarios le han dado y con los cambios producidos por esos saberes que emergen de la relación establecida y recreada constantemente con la naturaleza. Todo tiene su lugar en el universo, en un orden cultural: las plantas, los bosques, los animales y el hombre. En la visión indígena del mundo hombre y naturaleza, viven juntos y se respetan mutuamente (Oehlerich de Zurita 1999).

Esos saberes forman parte también de la relación integral que mantienen los pueblos nativos con el invisible mundo de los espíritus, de las fuerzas o de los dioses; que juegan un rol fundamental, en la medida que son los que garantizan la reproducción de los recursos naturales y por ende de la vida material de las comunidades (Cortés 2002; Silverblatt 1990)

Resultan ilustrativas las palabras emitidas por, el entonces senador de Colombia, Lorenzo Muelas (2003) en el marco del Convenio de la Diversidad Biológica en Madrid en noviembre de 1997, quién antes de referirse al problema del conocimiento tradicional indígena señaló: *‘Nosotros miramos el mundo de una manera totalmente diferente, del mundo occidental.(...) Lo miramos en su conjunto, con todos sus componentes, con todo lo que existe en la naturaleza, y en su relación con los conocimientos. El de nosotros es un mundo de circunferencia, donde están los dioses, donde están los sitios sagrados, las grandes rocas, los grandes ríos, las montañas, donde están las plantas y los animales, donde sale el sol, el rayo solar preña la tierra para que ella pueda parir. Y ahí también está el indígena, haciendo parte de la naturaleza.’* Seguidamente vinculó esta visión con la producción de conocimiento que ha logrado su pueblo, al explicar como todo producto de la naturaleza es resultado de la puesta en práctica de los conocimientos ancestrales, de una tecnología indígena que produjo innovaciones a lo largo de los tiempos. De modo taxativo Muelas intentó que sus oyentes comprendieran que la naturaleza no es silvestre sino producto de determinadas técnicas tradicionales, aunque el único registro o marca de las innovaciones impuestas por la labor de los pueblos indígenas sea su existencia misma: *Cuando los investigadores encuentran una matica, se*

atreven a pensar y a decir con mucha autoridad que es silvestre. Es difícil que acepten que es plantita la hemos desarrollado nosotros, nuestros antepasados, que se ha dado todo un proceso colectivo. Cuando encuentran matas en la selva, aparentemente son silvestres, pero han sido utilizadas y transformadas por el hombre y la mujer indígenas con sus innovaciones” (Ibídem.)

En la actualidad este conocimiento no sólo es *negado* sino también *robado*²³, muchos productos provenientes de la medicina tradicional indígena americana han sido incorporados y patentados por la medicina occidental sin que su derecho intelectual se reconozca. Este problema excede lo meramente económico en la medida que no existe un único inventor y/o propietario de esos saberes, los mismos son el resultado de experiencias colectivas y centenarias; no hay a quién pagarle son culturas milenarias las acreedoras frente a tal despojo que desencadena además la profunda alteración de sus territorios y conforma además una amenaza más al mantenimiento de la biodiversidad de los mismos. Al decir de Leff (Leff 2002¹:320-321): *‘Hoy el secuestro de saberes y conocimientos se extiende al dominio de la naturaleza de la biodiversidad, de la riqueza genética; a la recodificación económica del mundo y a la intervención tecnológica de la vida a través de la indagación de las prácticas y saberes tradicionales por la vía de la etnobioprospección*²⁴; *al establecimiento de un sistema jurídico de propiedad intelectual y de patentes sobre el conocimiento de los mecanismos genéticos de la vida, para la apropiación social de la naturaleza’*

En las últimas décadas comenzó a reconocerse la importancia de la medicina tradicional indígena y a considerar a estos pueblos como *los custodios de la mayoría de los recursos genéticos de la humanidad*, pero es evidente que frente al asedio de los laboratorios y los grandes carteles de la medicina occidental éstas no podrán preservarlas.

Ciencia y tecnología aparecen nuevamente en los comienzos del tercer milenio legitimando el despojo que el hombre lleva a cabo sobre los recursos que la madre

²³ En Bolivia, por ejemplo, se ha denunciado que más de 200 productos de los que ofrecen los grandes laboratorios, entre los que se destaca el uso de la quinina para combatir la malaria, están elaborados a partir de la base de las fórmulas de la medicina Kallawayá considerada una de las más paradigmáticas –en relación con los métodos de tratamiento y diagnóstico- y más antiguas del continente.

²⁴ Según Leff (2002¹:320) *“La etnobioprospección no es el proyecto guiado por la aventura infinita del conocimiento humano ni por afán de recodificar los saberes de las culturas tradicionales que ha preocupado a las etnociencias, sino una estrategia de ‘secuestros de saberes’ para la apropiación capitalista de la riqueza genética del planeta.”*

naturaleza le ofrece, además de considerar a los pueblos nativos como meros receptores de ideas, maneras de ser y de actuar, que aunque ajenas, son consideradas más apropiadas y eficientes. Negando, o al menos olvidando que en estas '*...sociedades llamadas 'tradicionales' la cultura y las actividades de la producción se encontraron tan íntimamente ligadas que resultaba prácticamente imposible disociarlas [y en las cuales] la visión global del hombre como parte del universo e íntimamente vinculado con la naturaleza, y la evidencia de su función en el seno de la comunidad, hizo que las actividades intelectuales y del espíritu constituyan, junto con el esfuerzo productivo, aspectos complementarios de una misma búsqueda ...(...)...donde la iniciativa individual era parte integrante de la gran aventura colectiva.... y [tratando de imponer] la autonomía de las decisiones políticas con respecto a las comunitarias, éticas y estéticas, desvinculando las actividades espirituales de las materiales (Chamorro Garcés 1998:189).*

Sin dudas en el centro de esta cuestión se encuentra la vieja pero aún no superada discusión sobre el concepto de desarrollo²⁵; en tanto sigue imperando la postura de imponer un modelo único que no contempla los valores y sentires de cada cultura²⁶ a la vez que pretende señalar '*un camino único hacia el progreso que el que el resto del mundo estaría fatalmente condenado a recorrer*' (Ibidem. :190).

Es necesario entonces plantearnos una *revolución verde* con premisas totalmente diferentes a las que subyacen en estos estilos de desarrollo. Los pueblos indígenas de nuestro planeta –en un número cercano a los 300 millones de habitantes- constituyen la mayor expresión de la diversidad cultural, y si bien sus territorios son los reservorios de la biodiversidad, la imposición del monocultivo y el avance de la biopiratería²⁷ amenaza

²⁵ Cabe aclarar que del mismo modo que no existen en la cosmovisión indígena los conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación de y carencia de bienes materiales, tampoco se encuentra la idea de desarrollo; es decir, 'no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental (Viteri Gualinga s.f.:1). Véase también Porto Gonçalves 2001: 8-11)

²⁶ Acordamos con la definición que el mismo Chamorro Garcés (1998:188) hace de esta categoría, para él es: '*...el conjunto de creaciones del pasado y del presente que va conformando una sensibilidad propia, canaliza la imaginación colectiva de los miembros de una comunidad y determina su manera de ser y de percibir las cosas. La cultura es, en consecuencia, la esencia misma del destino de un pueblo.*' (El resaltado es nuestro) Véase al respecto: Gotta y Taruselli 2008, 2009^a y 2009^b.

²⁷ Según Martínez Allier (2004:23) con esta denominación Pat Money -de RAFI-ETC- describió en 1993 a la *apropiación de recursos biológicos, tanto 'silvestres' como medicinales y agrícolas, sin reconocimiento*

la preservación de los mismos. El rastreo constante que llevan a cabo las compañías multinacionales productoras de semillas y medicinas sobre esos territorios de biodiversidad para relevar plantas y *descubrir* sus componentes químicos y patentarlos para cobrar luego las regalías correspondientes se ve acompañado por la erosión genética que provoca el uso masivo de las semillas híbridas y transgénicas. En algunos casos los mismos patrones de consumo sistemáticamente propagados por los medios de comunicación masivos, erosionan la relación espiritual y los criterios de los pueblos nativos. Debemos recuperar entonces, *'el uso no destructivo de la naturaleza, que incorpora a la producción, circulación y consumo en los saberes y culturas indígenas distintas a la occidental, basadas principalmente en la capacidad fotosintética de la biomasa del planeta, [y que] implica un replanteamiento de los fundamentos y de las relaciones sociales regionales, nacionales e internacionales'* (Boege 2000:9).

El desafío consiste en definitiva en intentar conjugar el saber científico-ambiental indígena en un nuevo proyecto civilizatorio, en la medida que ellos desde tiempos memoriales han basado su transcurrir material y energético en la biomasa y la biodiversidad con una manera específica de concebir la relación entre naturaleza y sociedad. *En conclusión, [dirá Boege] no se trata sólo de reverdecer la economía dominante y frenar con subsidios la pobreza y la destrucción que el mercado y los tratados de libre comercio han fomentado, sino de buscar caminos para un proceso civilizatorio con base en la biomasa, en donde predomine el respeto profundo a las culturas, a la productividad ecológica y a las especificidades ambientales regionales'* (Id.: 10)²⁸

Al respecto, varios estudios han demostrado la existencia de más de un centenar de *zonas de vida*, o distintos ecosistemas utilizados lo que significa una gran variación de estrategias campesinas de producción con múltiples variantes de sistemas productivos que en general han ido evolucionando conjuntamente con los sistemas naturales donde se implementan. La agricultura, la ganadería y el manejo forestal de los pueblos nativos es

del conocimiento y propiedad de los indígenas y campesinos sobre ellos y sin pago alguno. Actualmente se incluye también dentro de este conflicto el incalificable proyecto del genoma humano.

²⁸ En opinión de Mugica (2000:61): *'El libre comercio y la transnacionalización de la economía para la cadena débil de la globalización hegemónica (el sur), ha significado exclusión social, destrucción de la naturaleza, de las economías regionales y un durísimo ataque a la biodiversidad y las identidades pluriculturales.'*

el resultado de una experiencia de milenios basada en estrechos lazos *entre el conocimiento de los ciclos de la naturaleza, el uso de las plantas y animales silvestres y el proceso de domesticación o semidomesticación, de tal manera que podemos hablar de sistemas agrícolas, agroforestales y forestales integrados a los sistemas naturales.* (Id.: 69-70)²⁹

Desde esta perspectiva estas *zonas de vida* son consideradas como *zonas de biodiversidad cultural* dado que ellas conforman reservas de biodiversidad al mismo tiempo que constituyen espacios de ejercicio y recreación de diversidad sociocultural³⁰.

Es evidente que los saberes que nuestros pueblos originarios poseen respecto a técnicas de manejo de la naturaleza y modificación y uso de determinadas plantas, si bien fueron durante muchísimo tiempo menospreciados y negados, hoy son reconocidos a la vez que codiciados y por ello amenazados a través de diferentes modos de biopiratería. Frente a tal despojo la microhistoria ambiental y la agroecología tienen mucho por hacer, y aprender, a la vez que quienes desde diferentes perspectivas nos sentimos comprometidos con la preservación de este legado como basamento inevitable de la construcción del saber ambiental deberemos asumir la vital tarea de defensa de esta herencia colectiva.

Bibliografía citada

AA.VV. 2002. *Manifiesto por la Vida. Por una ética para la sustentabilidad.* Bogotá, Simposio sobre Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable, 2-4 de mayo. (publicado en E. Leff (coord.) Ética, vida, sustentabilidad. México, PNUMA, pp. 313-331).

Alimonda, Héctor 2004 *“Una herencia en Manaos (anotaciones sobre historia ambiental, ecología política y agroecología en una perspectiva latinoamericana)”*.

²⁹ El sistema de roza –de tala y quema- característico del área maya, por ejemplo, si bien ha modificado la composición de la selva, lejos de destruirla, ha incentivado el desarrollo de la biodiversidad permitiendo que plantas que sólo crecen con más luz, en los claros se puedan desarrollar. De este modo la selva maya es una *selva cultural*, en donde los animales y las plantas silvestres evolucionan con los sistemas productivos. Para ampliar esta cuestión consúltese en Boege (2000:69-87) la cartilla 5: Estrategias agrícolas y agroforestales basadas en los conocimientos ambientales campesino-indígenas. Véase también el artículo de Vessuri (1994) y en especial el apartado: Mecanismos culturales de la innovación tecnológica (pp. 200-203).

³⁰ Como señala Alimonda (2004:12) ‘la diversidad cultural de la especie humana se encuentra estrechamente asociada con las principales concentraciones de biodiversidad existentes’³⁰

Ponencia presentada en: II Simposio de Historia Ambiental de América Latina y el Caribe. La Habana-Cuba, 25 al 27 de octubre. Mimeo.

Barabas, Alicia 2003 “*Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca*”, en: Alicia M. Barabas (coord.), en: Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. México, CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Vol. I, pp. 37-191.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas 1990 La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México. México, Conaculta-INI.

Bartolomé, Miguel y otras 2005. “*La tierra de la diversidad: relaciones interétnicas y procesos identitarios en Oaxaca*”, en: Miguel Bartolomé (coord.), en: Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (4 volúmenes).vol. II, pp.59-139.

Boege, Eckart. 2000. Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina. México, PNUMA-Red para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

Cortés, Hernán. 2002. “*El sistema biocultural y la ética del ‘vivir bien’ de los pueblos afrodescendientes del Pacífico colombiano*”, en: E. Leff (coord.) Ética, vida, sustentabilidad, Op. Cit., pp.217-221.

Chamorro Garcés, Fernando. 1998. “*Dimensión cultural del desarrollo*”, en AA.VV. Ecuador Indígena. Estudios arqueológicos y etnográficos de la Sierra Norte. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 187-192

Dollfus, Olivier. 1991. Territorios Andinos. Reto y memoria. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)- Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Gómez Muñoz, Maritza. 2000. “*Saber indígena y medioambiente: experiencias de aprendizaje comunitario*”, en: E. Leff (coord.). La complejidad ambiental. México. S.XXI Editores, pp.252-291.

González Stephan, Beatriz. 1996. “Economías fundacionales. Diseños del cuerpo ciudadano”, en: Beatriz González Stephan (comp.)Cultura y Tercer Mundo. Vol.2.Nuevas Identidades y Ciudadanías. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 17-48.

Gotta, Claudia 2008 “*Saber Indígena y saber ambiental: repensando saberes, creencias y territorialidades*”, en: Vorágine-Versión Etnohistórica, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), número 4, pp.46-53.

Gotta, Claudia y María Victoria Taruselli 2008 “*La línea de dignidad como horizonte ético y político. Repensando la pobreza, la desigualdad y la exclusión desde el Sur*” . Ponencia presentada en: IV Congreso Nacional de Políticas Sociales “Pobreza crítica y desigualdad persistente. El desafío de las políticas de inclusión social”. Santa Fe. Sede Rectorado Universidad Nacional del Litoral 12, 13, 14 de Noviembre.

_____ 2009^a “*Pueblos Originarios y Desarrollo: otros saberes y otros modelos para alcanzar la sustentabilidad*”. Ponencia presentada en: II Congreso Latinoamericano de Derechos Humanos: Un compromiso desde la Universidad. Rosario, Sede de Rectorado de la Universidad Nacional de Rosario, 22, 23 y 24 de Abril.

_____ 2009^b “*¿De qué desarrollo hablamos? Descolonizar el saber y el poder para repensar paradigmas, modelos y prácticas de sustentabilidad.*” Ponencia presentada en: XXVII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 31 de agosto al 4 de septiembre.

Guerrero Arias, Patricio. 1993. El saber del mundo de los condores. Identidad e insurgencia de la cultura andina. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Haji Manchineri, Sebastião. 2002. “*Sustentabilidad humana y ética del punto de vista de los pueblos indígenas*”, en: E. Leff (coord.) Ética, vida, sustentabilidad. México, PNUMA-Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, pp.209-216.

Leff, Enrique 2002^a (1998). “*La reapropiación social de la naturaleza*”, en: Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. México, S.XXI Editores-PNUMA, pp. 59-73.

_____ 2002^b (1998). “*Espacio, lugar y tiempo: Las condiciones culturales del desarrollo sustentable*”, en: Saber ambiental. Op. cit., pp. 74-89.

_____ 2002^c (1998). “*Cultura, epistemología política y apropiación del saber*”, en: Saber ambiental... Op.cit., pp. 90-106.

_____ 2002^d (1998). “*Hábitat/habitar*”, en: Saber ambiental... Op.cit., pp.279-289.

_____ 2002^e (1998) “*Los derechos ambientales del ser colectivo*”, en: Saber ambiental... Op.cit., pp.118-138.

_____ 2002^f (1998) “*Ciudadanía, globalización y posmodernidad.*”, en: E. LEFF (coord.) Saber ambiental... Op. cit., pp.157-169.

_____ 2002^g (1998) “*El concepto de racionalidad ambiental*”, en: E. LEFF (coord.) Saber ambiental... Op. cit., pp.170-179.

_____ 2002^h “*La formación del saber ambiental*”, en: E. LEFF (coord.) Saber ambiental... Op. cit., pp.180-187.

_____2002ⁱ (1998) “*Transgénesis*”, en: Saber ambiental... Op.cit., pp. 315-326

Malengreau, Jacques. 1992. “*Tierra, territorio y parcela en la reproducción social andina*”, en: Espacios Institucionales en los Andes. Lima, IEP, pp. 9-40.

Marinas, José Miguel. 1995 (1989) “Sujeto, identidad y medio ambiente”, en: Nicolás Sosa (coord.) Educación ambiental. Sujeto, entorno y sistema. Salamanca, Amarú Ediciones, pp. 123-139.

Martínez Allier, Joan. 2004. “*Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad*”, en: Revista Iberoamericana de Economía Ecológica, Vol 1, pp. 21-30.

Mejía Waman, Mario. 1999. Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina. Lima, Facultad de Lenguas Modernas-Instituto de Cultura Andina-Universidad Ricardo Palma.

Mignolo, Walter 1993. “*La Colonización del Imaginario*”, en: B.Berenzon y M.L.Flores (eds.): A dos tintas. Antropología en debate. In Tlilli. In Tlapalli. México, INAH.

Montes, José María y Enrique Leff 2000 (1986). “*Perspectiva ambiental del desarrollo del conocimiento*”, en: ”, en: Enrique Leff (coordinador) Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo. México, Siglo XXI, pp. 1-26.

Muelas, Lorenzo 2003. “*Discurso del Senador Indígena de Colombia Don...*, en el Congreso del Convenio de la Diversidad Biológica llevado a cabo en Madrid en Noviembre de 1997”, en: Ukhamaw Jiwax Markasax (Así es nuestra Nación), Año 2, N°7.

Mugica, Gerardo. 2000. “Globalización, simplicidad, ambiente, crisis civilizatoria., en: Ciencia, cultura y sociedad. Educación para el desarrollo sustentable. Buenos Aires, CTERA-EMV-fph, pp.58-63.

Nolasco, Margarita y otros. 2003. “*El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente*”, en: Barabas, Alicia M. (2003), op.cit., vol.I, pp. 361-439.

Oehlerich de Zurita Annie. 1999. Ni robo, ni limosna: los pueblos y la propiedad intelectual. Santa Cruz de la Sierra, Editorial Sirena Color.

Peña Cabrera, Antonio. 1988. “*La racionalidad occidental y la racionalidad andina*”, en: La Racionalidad. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Instituto de Investigaciones Humanísticas-Juan Camacho Editor.

Porto Gonçalves, Carlos Walter. 2001. Geografías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. México, Siglo XXI.

Quintal, Ella y otros. 2003. “*ULU’UMIL MAAYA WÍNIKO’OB: La tierra de los mayas*”, Alicia M. Barabas (coord.) op.cit. Vol. I, pp. 273-359.

Silverblatt, Irene. 1990. Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos ‘Bartolomé de Las Casas’.

Vessuri, Hebe M.C. 1994. “*La formación en antropología ambiental a nivel universitario*”, en: AA.VV. Ciencias sociales y formación ambiental. Barcelona, UNAM-GEDISA-PNUMA, pp.181-222.

Viteri Gualinga, Carlos. s.f. “*Visión indígena del desarrollo en la Amazonia*”. Mimeo.