

Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; ARGUETA VILLAMAR, Arturo
Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa
Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 27, núm. 98, e6615933, 2022
Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971621004>
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615933>

Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa

Decolonization, dialogue of knowledge and collaborative research

Maya Lorena PÉREZ RUIZ

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

mayaluum@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615933>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971621004>

Arturo ARGUETA VILLAMAR

Universidad Nacional Autónoma de México, México

ayruroa@gmail.com

Recepción: 11 Octubre 2021

Aprobación: 22 Enero 2022

RESUMEN:

En este trabajo se proponen elementos para la construcción de una investigación colaborativa y descolonizadora, mediante una breve revisión de las condiciones que han propiciado la continuidad del pensamiento colonial y las diversas formas que éste asume. Se propone, además, el “diálogo de saberes”, horizontal y participativo como una vía hacia la descolonización del pensamiento y la interacción entre actores con sistemas de conocimiento distintos, dentro de un marco ético de respeto y justicia.

PALABRAS CLAVE: descolonización, diálogos, interculturalidad, participación, saberes.

ABSTRACT:

In this work, elements are proposed for the construction of a collaborative and decolonizing investigation, through a brief review of the conditions that have fostered the continuity of colonial thought and the various forms it assumes. The horizontal and participatory “dialogue of knowledge” is also proposed as a way towards decolonization of thought and the interaction between actors with different knowledge systems, within an ethical framework of respect and justice.

KEYWORDS: decolonization, dialogues, interculturality, participation, knowledge.

INTRODUCCIÓN

En el amplio campo de reflexión-acción para descolonizar las ciencias sociales, en su pensamiento y actuación, existen variadas y amplias experiencias en México y América Latina. La necesidad de gestar nuevas opciones de cultura, civilización y manejo medioambiental surgen de la constatación del deterioro de la vida en todas sus expresiones, que incluye la destrucción de territorios, recursos y pueblos, mediante el establecimiento de megaproyectos y empresas militares, el exterminio masivo en multitud de países y el recrudecimiento de la violencia, en especial contra las mujeres.^[1] Así, conforme avanzan y se recrudecen las políticas globales de despojo y destrucción neoliberal, se fortalece el ímpetu para impulsar formas respetuosas de colaboración entre diversos actores sociales, con la finalidad de emprender luchas conjuntas en contra de las lógicas capitalistas, sustentadas en la modernidad depredadora, que rigen las relaciones entre las sociedades humanas y el entorno medioambiental.

La necesidad de esa alianza motiva también a los pueblos tradicionales, que transitan de la desconfianza, la subordinación y la resistencia, hacia iniciativas para oponerse al saqueo y la devastación, y construir con sus aliados una lucha anticapitalista con nuevos horizontes civilizatorios.^[2] Construyéndose lo que Dumoulin^[3] denomina “la doble conservación”: la de la naturaleza y la de la diversidad cultural. Concebida ésta como un nuevo marco cognitivo, discursivo y de acción política que ha permitido dar sentido, y encauzar las alianzas entre actores ambientalistas, los pueblos y los defensores de los derechos indígenas. Un campo de trabajo, reflexión y acción de enorme importancia y actualidad impulsada en México.^[4] En ese contexto de

alianzas para la “doble conservación”, emerge y cobra vigencia la noción de “diálogo de saberes” que expresa el interés para construir relaciones de respeto, horizontalidad y colaboración entre actores con sistemas de conocimiento distintos, para, mediante el diálogo y la concertación, alcanzar fines comunes, con una orientación social y para el bien colectivo.

En ese marco a continuación analizaremos algunos de los mecanismos de la hegemonía, no siempre evidentes, que entre los académicos contribuyen a la reproducción del pensamiento colonial. Y como conclusión ofreceremos ciertos elementos de vigilancia, que esperamos sea útil para la construcción de un diálogo de saberes y una interculturalidad descolonizadores.

LOS MECANISMOS DE LA HEGEMONÍA

Los estudios sobre la destrucción y subordinación de los pueblos originarios de América, y sus conocimientos y prácticas sobre la naturaleza y el medio ambiente tienen una larga trayectoria histórica[5], y continúan realizándose cada vez con mejor instrumental teórico y nuevas fuentes, haciendo patente su riqueza, pero también las diversas formas de su deterioro y destrucción. Bajo esas condiciones de exclusión y dominación los llamados pueblos tradicionales han emprendido importantes luchas por sus derechos territoriales, culturales e identitarios, lográndose importantes modificaciones en las constituciones de los Estados nacionales de nuestra América. Así, desde la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, se han modificado las políticas públicas nacionales y globales sobre la diversidad natural y cultural, lográndose el reconocimiento de derechos fundamentales para los indígenas, campesinos y afrodescendientes; lo que incluye la valoración de sus conocimientos denominados en esos instrumentos como ancestrales o tradicionales. A pesar de tales logros persisten factores que limitan su pleno reconocimiento, y que contribuyen a la subordinación y destrucción de estos pueblos y sus sistemas de conocimiento. Algunos, como se verá a continuación, se esconden en las políticas de conservación y otros en las políticas de reconocimientos de la diversidad cultural y de los conocimientos de los pueblos tradicionales.

LAS POLÍTICAS DE CONSERVACIÓN NEOLIBERAL: EL ECOLOGISMO, LA ECOLOGÍA ECONÓMICA Y LA SUSTENTABILIDAD

Según Enrique Leff[6] las políticas del ecologismo, la ecología económica y la sustentabilidad, parten de la separación cartesiana entre sujeto y objeto, sentimiento y razón, y cultura y naturaleza. De modo que desde el logocentrismo de occidente la naturaleza, la humanidad y la cultura se conciben como un capital que justifica y opera su explotación comercial, subordinándolos a una racionalidad tecno-económica totalitaria.

Del ecologismo, dice este autor que si bien ha generado una nueva comprensión del mundo y la naturaleza, al configurar un “paradigma de la complejidad” y una “ecología generalizada”, éste no ha sido capaz de comprender el orden simbólico que organiza la vida humana, sus relaciones sociales y sus relaciones de poder. Forjando una mirada reduccionista. En cuanto a la economía ecológica, Leff señala que el concepto de “distribución ecológica”, para abordar la desigualdad en los costos ecológicos y el reparto de los potenciales ambientales del planeta, también está atravesada por estrategias de poder. Por lo cual, solo contempla normas ecológicas, y ha sido incapaz de romper la racionalidad económica dominante, que reduce el problema a una repartición más justa de los costos ecológicos del crecimiento económico. Omitiendo que la distribución ecológica oculta una lucha de intereses entre naciones y grupos sociales. De allí que los conflictos socio-ambientales no puedan resolverse, al estar limitadas de antemano por criterios geopolíticos y económicos dominantes. Un ejemplo de la perversidad de la geopolítica del desarrollo, dice Leff, es la propuesta de la reconversión de la biodiversidad en colectores de gases de efecto invernadero (sobre todo CO₂), para exculpar a los países industrializados de los excedentes de sus cuotas de emisiones, mientras se induce/obliga a una reconversión ecológica de los países del tercer mundo.

En cuanto a la propuesta de la sustentabilidad, este autor considera que si bien dio voz a una conciencia emergente sobre el deterioro ambiental, ha permanecido ciega a las causas profundas de éste. Dando carta de naturalización a la mercantilización de la naturaleza, como sucede con la “economía verde” y los servicios ambientales, con las cuales los países poderosos continúan su avance de colonización “neo-eco-liberal” sobre

los territorios de los pueblos. Bajo esa óptica, le ha asignado un valor económico a la conservación de los bosques y de la biodiversidad, y como desarrollo sostenible/sustentable, se han impuesto instrumentos legales y normativos, como los bonos de carbono, que han hecho de los países no desarrollados el sumidero de los países industrializados, sin que éstos asuman la responsabilidad de sus desechos y del calentamiento global. Igual de grave es la disputa por la naturaleza y los destinos de la vida, implicados en las estrategias de las empresas transnacionales de biotecnología para apropiarse el material genético de los recursos bióticos, empleando mecanismos jurídicos y de despojo directo de los bienes culturales y naturales de estos pueblos. A tales perspectivas, Leff opone los planteamientos del ecologismo radical, que cuestiona el derecho positivo y privado como instrumento para dirimir los problemas de la desigualdad social y la justicia social, reivindica los derechos colectivos de los Pueblos de la Tierra a su patrimonio biocultural y a los bienes comunes de la humanidad.

LA ESTIGMATIZACIÓN E INFERIORIZACIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES

En la actualidad existe un creciente reconocimiento de los conocimientos tradicionales, su valor y relevancia, en instrumentos de protección nacionales e internacionales. Sin embargo, en la mayoría de las políticas educativas y de desarrollo aún imperan los mecanismos con que se reproduce la subalternidad de estos pueblos y sus conocimientos. En algunas narrativas se les considera como los responsables de la falta de desarrollo o incluso como los causantes del deterioro ambiental y de los grandes problemas alimentarios. Y en otras más, se les supone inferiores, en relación con el desarrollo modernizador y los conocimientos científicos, lo que justifica las políticas desarrollistas y de integración a los Estados y culturas nacionales. Mismas que en esos pueblos han introducido cambios en la propiedad de la tierra, han modificado las prácticas y las tecnologías, han impuesto semillas mejoradas y transgénicas y han introducido los agroquímicos y plaguicidas de alta toxicidad. En tales perspectivas se ignora que es gracias a muchos de los pueblos indígenas y campesinos que aún se conservan grandes reservorios de biodiversidad, y de diversidad agrícola: semillas nativas, conocimientos, tecnologías que configuran sistemas tecnológicos ancestrales de gran valor. Como los que la FAO llama Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), y que constituyen espacios de Patrimonio Mundial reconocidos por la UNESCO, al ser áreas de conservación natural. A pesar de lo cual, dichas áreas, no siempre quedan bajo control de estos pueblos, sino en manos de conservacionistas, sustrayéndolos del control de los pueblos que los han conservado.

En sentido contrario a las afirmaciones que estigmatizan a los pueblos tradicionales y sus conocimientos, se ha demostrado que ellos han sido los generadores de la milenaria domesticación de especies para la agricultura, [7] el pastoreo y la ganadería,[8] así como del desarrollo de tecnologías para la siembra, la conservación de semillas y para la alfarería;[9] lo mismo que la creación-conservación de suelos y ecosistemas, con su biodiversidad en selvas y bosques[10]. Tales hechos son expresión de las complejas formas de racionalidad, reflexión, sistematización y transmisión, que superan cualitativamente las prácticas mecánicas del acierto y el error, con que se caracteriza su conocimiento cuando se dice que éste es empírico y oral. Es decir, cuando se considera que éste es producto de la intuición y el sentido común, transmitido de generación en generación solo por la costumbre, la repetición, y el ejercicio constante y mecánico de la prueba y el error; sin que sus generadores, con una mentalidad pre-moderna, cuenten con métodos de experimentación y de sistematización.

Dicha caracterización, que se emplea para inferiorizar este conocimiento, en su comparación al que se considera universal, objetivo y científico, ignora que los llamados pueblos tradicionales a lo largo de su historia han desarrollado importantes y eficaces mecanismos de transmisión y sistematización de sus conocimientos; comprendidos de diversos lenguajes, por ejemplo en rituales, textiles, cerámicas y muchas otras formas de expresión, conservación y transmisión. Prueba de la eficiencia y adaptabilidad del conocimiento y la producción campesina es que en el mundo existen aproximadamente 470 millones de pequeñas propiedades agrícolas, de las cuales el 85% son menores a dos hectáreas. Dichos productores alimentan a una población

aproximada de 2.2 mil millones de personas.[11] Evidencia que amerita una lectura diferente sobre la importancia de los campesinos, sus culturas y el valor y carácter de sus conocimientos.

En cuanto al conocimiento científico, al que se le concede una racionalidad objetiva y un carácter universal, cabe recordar que tales criterios son producto de procesos generados dentro de los espacios de consagración académica, donde se construye y se legitima este tipo de conocimiento, según los parámetros construidos por los actores hegemónicos, en un tiempo y un espacio social específico.[12] Espacios que son los mismos donde se devalúa y menosprecian los conocimientos generados en otros ámbitos. Y donde, paradójicamente, se aprende de los conocimientos tradicionales para integrarlos en apoyo al desarrollo científico. Allí se les traduce, se les seculariza y se validan para poder extraerles todo aquello de utilidad para “toda la humanidad”. Una medida de incorporación/integración a las políticas globales del desarrollo neoliberal, que no discute el carácter expropiatorio de tal incorporación, ni cuestiona las condiciones que perpetúan la subalternidad de quienes produjeron esos conocimientos.[13]

INSTRUMENTOS PARA EL RECONOCIMIENTO DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL Y ALGUNAS LIMITACIONES DE LOS MISMOS

Otro caso de minorización sucede en los instrumentos internacionales dedicados a proteger y salvaguardar los conocimientos tradicionales, ya que pueden propiciar acciones de despojo no incluidas en sus objetivos e intencionalidades. Un caso paradigmático es la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, signada por la UNESCO en 2003, que propone disposiciones generales para su salvaguardia, ya que en su caracterización de lo que es este tipo de patrimonio reproduce los estereotipos sobre el conocimiento tradicional, al no superar su concepción como empíricos y orales, y al subordinarlos a las concepciones de desarrollo y desarrollo sostenibles del pensamiento occidental y neoliberal. Además, que al no ser un instrumento vinculante no establece medidas jurídicas de protección ni sanciones para los casos en que se recurre a su destrucción o apropiación indebida. Inclusive, en su artículo 3º señala explícitamente que ninguna de sus disposiciones podrá ser interpretada de tal manera que “afecte los derechos y obligaciones que tengan los Estados Parte en virtud de otros instrumentos internacionales relativos a los derechos de propiedad intelectual o a la utilización de los recursos biológicos y ecológicos de los que sean partes”[14]. Con lo cual la Convención queda sujeta a instrumentos y acuerdos multilaterales, como los de la Organización Mundial de Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y los tratados de libre comercio.

De igual forma, en las Políticas de Ciencia, Tecnología e Innovación (CTI) la UNESCO, si bien reconoce en el mundo la existencia de conocimientos distintos, es a la “ciencia” a la que le otorga el lugar central, de manera que serán los conocimientos tradicionales los que deberán integrarse a ella. Así señala que: “Uno de los desafíos pendientes en la región es la incorporación de los sistemas de conocimientos indígenas y tradicionales a las políticas de CTI, con el objeto de contribuir más extensamente al bien común”[15]. Y algo similar sucede con el Consejo Internacional para la Ciencia (ICSU), fundado en 1931, que si bien reconoce la importancia de los conocimientos locales o tradicionales, no es ajena a su caracterización como un saber empírico ni a la necesidad de integrarlo en beneficio del conocimiento científico. En su considerando 26 señala que los sistemas tradicionales y locales de conocimiento “...pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, y que es menester preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber empírico.”[16] De esta manera, la UNESCO y el Consejo Internacional para la Ciencia (ICSU) si bien reconocen el valor de los conocimientos tradicionales y sus aportaciones para la diversidad cultural mundial, al no desarrollar mecanismos para el reconocimiento de los derechos de los pueblos sobre sus conocimientos, al no establecer mecanismos contra el despojo y al decir que este patrimonio es “patrimonio de toda la humanidad” dejan abierta la puerta para el usufructo privado de bienes comunes.

Ciertamente, para resolver la ambigüedad sobre los bienes culturales que son “de toda la humanidad”, el sistema de Naciones Unidas, ha tratado de generar instrumentos jurídicos que aseguren la efectiva

protección de los conocimientos tradicionales, las expresiones culturales tradicionales y los recursos genéticos, susceptibles de ser comercializados. Dos de estos instrumentos, y que sí son vinculantes para los países que los suscriben, son el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB, 1992), adoptado el 22 de mayo de 1992, en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo y el Protocolo de Nagoya, adoptado el 29 de octubre de 2010, en la Décima Conferencia de las Partes (COP). [17] Ambos se enfocan en el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéticos y se proponen regular la participación de los pueblos indígenas y comunidades locales/tradicionales, en los beneficios que se deriven de su utilización. Sin embargo, como lo han señalado varios analistas, estos instrumentos tienen varias deficiencias, una de las más importantes es que la protección del conocimiento tradicional está condicionada a ponerle precio al conocimiento para poder venderlo. Es decir, su protección debe pasar por transformar un bien común en una mercancía, lo que significa ponerle dueño (individual o colectivo) a algo que, como el agua, el aire, el territorio y el patrimonio cultural de un pueblo, jamás debería tenerlo. [18] Otra limitación es que estos instrumentos no son normativos, lo que supone que cada país tiene la plena libertad de establecer los mecanismos de regulación que considere pertinentes es decir, no regula, lo deja al árbitro de las fuerzas sociopolíticas. [19]

Otra instancia interesada en la protección de los conocimientos indígenas locales/tradicionales es Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), que en su agenda 2018-2019, a través del Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore, se propuso alcanzar acuerdos sobre instrumentos jurídicos internacionales, capaces de asegurar la protección eficaz y equilibrada de los recursos genéticos, los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales. [20] Sobre los documentos previos que servirán de base, algunos analistas consideran que debido al carácter mismo de la OMPI, si bien reconoce la diversidad y complejidad de los conocimientos tradicionales, al estar, como en el caso de los pueblos indígenas, dentro de sistemas complejos de creencias y valores, así como de costumbres y normas consuetudinarias, los instrumentos de protección se centran en torno a la defensa de la apropiación y el uso indebido de éstos por terceros (robo, soborno y obtención ilícita de patentes, por ejemplo), más que a la protección misma del conocimiento tradicional. [21] Así, la OMPI al reconocer la complejidad de contextos y elementos implicados en los conocimientos tradicionales señala que son las innovaciones basadas en los conocimientos tradicionales los que pueden recibir protección de patente, aunque "...los conocimientos tradicionales en sí, esto es, los conocimientos que tienen raíces antiguas y suelen transmitirse por vía oral, no quedan protegidos por los sistemas convencionales de propiedad intelectual (IP)" (OMPI: 2002) [22]. Lo que significa que se dirige a regular la compra-venta del conocimiento tradicional, bajo los "principios del conocimiento fundamentado", que deben tener los "titulares del conocimiento tradicional", para que haya una participación justa y equitativa en los beneficios. Y, por lo tanto, se ubica en la tendencia que incluye, por una parte, establecer propietarios (o titulares, individuales o colectivos) para bienes comunes que por origen y función no deberían tenerlos; y, por otra, incluye ponerle precio a los conocimientos para poder venderlos. Lo que significa incorporarlos a la lógica económica, social y política del modelo neoliberal contemporáneo. De ahí la resistencia de los pueblos indígenas a ser incorporados a dicha lógica como condición para la protección de sus conocimientos y en suma para el ejercicio de sus derechos. [23]

EL RECONOCIMIENTO DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES EN LA ETNOGRAFÍA Y LAS ETNOCIENCIAS

La etnografía y las etnociencias, han tenido un papel muy importante en el acercamiento y el diálogo con los conocimientos tradicionales, en especial con los indígenas, e incluso han contribuido para que se valoren cada vez más dentro del campo del conocimiento científico. A estas disciplinas se debe una abundante bibliografía sobre la riqueza y la importancia de los pueblos indígenas en la conservación medioambiental y la producción y reproducción de la biodiversidad de nuestro continente, uno de los centros mundiales de domesticación y diversificación más importantes del mundo.

Tales conocimientos han sido nombrados según la disciplina.[24] Se han denominado: sabiduría popular, saber local, folklore, ciencia indígena (De Gortari),[25] ciencia de lo concreto (Lévi-Strauss), agricultura tradicional (Hernández Xolocotzi), ciencia indígena y ciencias nativas (Cardona), conocimiento popular, ciencia del pueblo (Fals Borda), sistemas folk (Posey y Balée), conocimiento campesino o popular (Baraona), conocimiento campesino (Toledo), sistemas de saberes indígenas (Argueta), sistemas de saberes indígenas y campesinos (Leff, et al.), Traditional ecological knowledge (Johnson), Local and indigenous knowledge systems (LINKS), Saberes subyugados o conocimientos sometidos[26] y más recientemente dentro de la perspectiva de los diálogos intercientíficos, donde se les reconoce el estatus de Ciencias endógenas (Haverkort et al.),[27] entre muchos otros.

Sin embargo, desde las disciplinas que se acompañan del prefijo “etno”, al dedicarse a poblaciones caracterizadas desde la academia como “étnicas”, no se ha logrado superar su perspectiva colonial, ya que, por una parte, nombran y caracterizan lo que estudian como “etnoconocimientos” y, por otro, suelen reproducir la verticalidad de la interacción con los pueblos con que trabajan, sean éstos indígenas, campesinos o afrodescendientes. En ese marco, del lado del poder está el investigador de las etno-ciencias y del otro, en el papel subordinado de “informante”, está quien brinda sus conocimientos. Además que el científico es quien valida y traduce el “etno-conocimiento” para darle certeza científica y hacerlo legible para el lenguaje académico.[28]

Según Poutignat y Streiff-Fenart[29] el hecho de la nominación, de nombrar al “otro” en contextos de asimetría y dominación, constituye un aspecto revelador de las relaciones interétnicas, en la medida que evidencia uno de los mecanismos de la etnización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Lo que implica que en situaciones de dominación la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder preformativo, ya que el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir, en la realidad y mediante diversos mecanismos sociales, a una colectividad de individuos; sin que importe que los así denominados se llamen y se conciban de otras formas, tengan otra identidad, o incluso se opongan a su clasificación y a su pertenencia a esa nueva colectividad asignada. La propia etiqueta de ser étnicos, que acompaña a los pueblos subalternos, lleva implícita esa inferiorización que los califica y clasifica como parte de la otredad.[30]

Como puede verse, los mecanismos de la dominación son de diferentes tipos y muchas veces los reproducimos sin que seamos conscientes de ellos. De allí la necesidad de estar atentos a los retos que implica desarrollar diálogos e interacciones desde perspectivas de colaboración, horizontalidad y descolonización, como la que se pretende conseguir con el “diálogo de saberes”.

EL DIÁLOGO DE SABERES, UN CAMINO EN CONSTRUCCIÓN

En el contexto mencionado, la noción de “diálogo de saberes”, sintetiza el propósito de reconocer como sujetos a los actores con los que los académicos interactuamos; para construir relaciones de respeto, horizontalidad y colaboración. Noción que sirve, entonces, para dar cuenta de un camino en construcción respecto a su sentido, componentes, alcances y procedimientos, para lograr fines comunes con una orientación social y de beneficio colectivo.

Las raíces más profundas de ese camino las encontramos en los trabajos pioneros de Paulo Freire (1970 y 1997),[31] quien desde Brasil en los años sesenta del siglo XX, promovió la práctica y teorización sobre una educación popular liberadora e impulsora de la libertad; así como en la propuesta de la investigación-acción participativa que desde Colombia, y durante los años sesenta y setenta del mismo siglo, llevó a cabo Orlando Fals-Borda. Experiencias que significaron un paso fundamental para reconocer el gran valor de los conocimientos indígenas y campesinos, entonces llamados populares, así como para darle una dimensión política al ejercicio de reflexión y acción derivados del trabajo conjunto entre académicos y sectores subalternos.

Por su parte, los antropólogos latinoamericanos, también han cuestionado el origen colonial de su disciplina y de su práctica colonizadora; y como respuesta autocítica a tal origen, algunos han generado



ámbitos de participación y colaboración con los pueblos con que trabajan. Un ejemplo fueron las tres Reuniones de Barbados en los años 1971, 1977 y 1993, realizadas inicialmente con el auspicio del Consejo Mundial de Iglesias, la Universidad de Berna y la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados). Su importancia radica en que bajo su influencia se impulsaron amplios movimientos indígenas, atendiendo al principio de que son los pueblos y sus organizaciones los protagonistas de su propia liberación. Así, desde la antropología crítica, la antropología comprometida, la antropología militante y la antropología marxista, entre otras vertientes, se cuestionaron fuertemente las políticas etnocidas e integracionistas de los Estados nacionales, y se propusieron generar una antropología activa y comprometida social y políticamente, con la finalidad de contribuir a acabar con el colonialismo, interno y externo, la injusticia y la desigualdad social. En ese marco la antropología latinoamericana confluyó con el marxismo, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, los movimientos de liberación nacional, los movimientos indígenas, las propuestas de la educación popular y la investigación acción participativa.

Al finalizar el siglo XX y en el transcurso de los primeros años del siglo XXI, Latinoamérica se sacudió nuevamente bajo múltiples procesos sociales e influencias teóricas, impulsándose una vertiente participativa y colaborativa de amplio espectro y con rostros diversos. Contribuyeron a ella: los nuevos movimientos sociales, las luchas autonómicas indígenas, la formación de Estados plurinacionales, las propuestas dialógicas postmodernas, el feminismo, la interseccionalidad, los estudios subalternos, las propuestas post y decoloniales, los nuevos impulsos a la interculturalidad, así como las revisiones autocríticas de varias disciplinas. Mismas que pusieron en la mesa de discusión la manera convencional de pensar y hacer ciencia, para avanzar en reflexiones epistémicas, ontológicas y políticas, implicadas en cualquier proceso de construcción de conocimiento. En el amplio campo de reflexión y acción señalado, existe variadas experiencias imposibles de reseñar en este trabajo. Baste decir, que actualmente, en la segunda década del siglo XXI, con el recrudecimiento de las políticas globales de despojo y destrucción neoliberal, se ha fortalecido ese ímpetu por renovar la academia e impulsar formas respetuosas de colaboración entre disciplinas científicas y diversos actores sociales. Siempre bajo principios y acuerdos sobre lo que cada actor está dispuesto a aportar para conseguir ese fin común, así como para distribuir con equidad los beneficios entre los participantes. Se trata de establecer acuerdos fructíferos de colaboración para que cada actor participe desde sus propios sistemas conocimientos y experiencias, para resolver problemas de interés común. Es decir, se busca establecer procesos de enseñanza-aprendizaje conjuntos, basados en el respeto para sí mismo y para los demás, con una finalidad establecida en común. De ahí que el diálogo de saberes sea en la actualidad una aspiración, y una propuesta en la que hemos identificado, por lo menos, tres tendencias,[32] que aquí presentamos como diferentes, aunque en los hechos no se desarrolle en formas tan delimitadas, y que expondremos a continuación.

TRES TENDENCIAS DENTRO DEL DIÁLOGO DE SABERES

La primera tendencia, que se puede llamar “etnocéntrica y colonizadora”, es aquella que propone conocer los conocimientos tradicionales para incorporarlos a los sistemas científicos de conocimiento. Sus portadores actúan a nombre del desarrollo de la humanidad y del avance de conocimiento científico que se dice que beneficia a todos, y en ellos persiste la vieja tendencia colonial de expropiar, validar y traducir los conocimientos de los “otros” para que puedan ser incorporados a la ciencia. Se seculariza, traduce y valida únicamente los conocimientos, recursos y prácticas que son potencialmente útiles. Aquí se ejerce la subordinación absoluta del “otro” y predomina la imposición de lo que ese otro debe conservar o destruir de sus conocimientos, y lo que, a cambio, debe aprender de la ciencia moderna y sus derivaciones tecnológicas.

Una segunda tendencia, es la “intercultural integradora”, en la que si bien existe un mayor reconocimiento del valor e importancia de los saberes tradicionales, son los académicos, los educadores y los extensionistas de la ciencia hegemónica quienes mantienen el control de las interacciones con los pueblos llamados tradicionales. Son ellos quienes conservan el poder de decidir qué investigar, cómo y para qué y son los beneficiarios directos o indirectos de los resultados de las interacciones. Los pueblos tienen el estatus de ser

informantes calificados. En esta tendencia, aun cuando se califica la interacción como un diálogo de saberes o un diálogo intercultural, predominan la verticalidad y los presupuestos teóricos y éticos de la integración. Y las acciones finalmente subordinan a esos pueblos a los procedimientos, principios epistemológicos y fines académicos, comerciales, o de cualquier otro tipo.

Una tercera tendencia, es la “intercultural colaborativa y descolonizadora”, en la que para el diálogo y la interacción entre actores con sistemas de conocimiento distintos, se empieza por acordar y establecer, con horizontalidad, respeto y justicia, el marco ético para la colaboración. Es decir, se comienza por acordar la plataforma de acuerdos sobre las bases y los objetivos de la propuesta, para desde allí trabajar conjuntamente la construcción del problema a resolver, su diagnóstico, los resultados que se obtendrán, sus beneficios y la distribución de éstos, el tipo de conocimiento puesto en marcha, así como los aspectos procedimentales; entre los que destacan el establecimiento de los mecanismos para la toma conjunta de decisiones, los procesos de seguimiento y evaluación de los resultados. Aquí, se busca sustituir la verticalidad por el acuerdo sobre las formas y los fines de la interacción. Lo que incluye superar la imposición de conocimientos y sus significados, usual en las prácticas de traducción y validación obligadas por los científicos, lo mismo que se requiere modificar la posición asimétrica de los actores implicados en el diálogo de saberes. Esta última tendencia, además del acuerdo y el marco ético de la colaboración, requiere de la vigilancia continua del proceso para no caer en la reproducción, incluso involuntaria, de los mecanismos reproductores de la hegemonía y la colonización. A manera de conclusión, presentamos a continuación algunos elementos para una vigilancia de los procesos de investigación colaborativa.

CONCLUSIONES: LA VIGILANCIA EPISTEMOLÓGICA Y LA AUTOEVALUACIÓN PERMANENTE

En atención a la complejidad de las situaciones en que se gesta la colaboración, aquí se proponen procesos de autoevaluación y evaluación individual y colectiva. De modo que los participantes se pregunten si las acciones programadas y efectuadas apuntalan las condiciones de imposición y subordinación o avanzan hacia el fortalecimiento de la autonomía^[33] de los pueblos que participan en la colaboración. Con este fin proponemos^[34] que deben analizarse aspectos como los siguientes: a) El origen y la gestación de la iniciativa: quién, cómo, por qué y para qué se propone la colaboración y el diálogo de saberes; es decir, identificar quién son los actores que la proponen y desde qué posición; b) Los procedimientos para la construcción de los acuerdos y el consenso social alrededor de éstos; c) Los objetivos, las formas de decidirlos y los resultados por obtener; d) Los recursos involucrados (tierras, agua, bosques, aire, etc.); e) La propiedad y el manejo de los recursos (individual, colectiva), así como identificación de los bienes comunes que no son ni deben ser susceptibles de privatización, ni individual ni colectiva; f) Los participantes, las jerarquías de poder y su posición social (de los internos y externos); g) El financiamiento, sus cantidades y la procedencia, en cada etapa; h) Los reglamentos y mecanismos para la toma de decisiones, i) La importancia y el papel del conocimiento <tradicional en el proceso; j) La importancia y el papel del conocimiento científico; k) La posesión, usufructo y utilización del conocimiento puesto en marcha; l) El usufructo y la distribución de los productos, entre ellos del conocimiento que se genere en la experiencia y de los beneficios que ello generará; y m) El sentido del proyecto sociocultural y ambiental que se propone, para identificar si refuerza la dependencia a las lógicas del modelo social económico hegémónico o impulsa la autonomía y los proyectos desde perspectivas culturales y civilizatorias, propias o endógenas, tales como el Sumac kaway o el Buen vivir, expresado desde los pueblos indígenas de América Latina.

Solo con una vigilancia permanente de aspectos como los anteriores podremos avanzar en construir nuevas perspectivas de colaboración y trabajo conjunto en el diálogo de saberes.



NOTAS

- BIBLIOGRAFÍA**
- ARGUETA VILLAMAR, A. (1997). Epistemología e historia de las etnociencias. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes biológicos de los pueblos indígenas. Tesis de Maestría en Ciencias, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.
- ARGUETA-VILLAMAR, A. (2011). "El diálogo de saberes, una utopía realista" en: A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. UNAM-CRIM, Foncicyt, Conacyt, Universidad Iberoamericana. Puebla, Cuernavaca.
- BAHUCHET, S. (2017). *Les Jardiniers de la nature*. Odile Jacob. Paris.
- BARAONA, R. (1987). Conocimiento campesino y sujeto social campesino. *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 49, México, pp. 167-190.
- BARREDA-MARÍN, A., ENRÍQUEZ-VALENCIA, L., y ESPINOZA-HERNÁNDEZ, R. (coords.). (2019). *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México*. UNAM, Itaca. México.
- BONFIL-BATALLA, G. (1987a). *México profundo, una civilización negada*. SEP, CIESAS. México.
- BONFIL-BATALLA, G. (1987b). "La teoría del control cultural y el estudio de los procesos étnicos", en: *Papeles de la Casa Chata*. Año 2, núm. 3, pp. 23-43.
- CARDONA, G. R. (1979). "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en: Italo Signorini et al., *Los huaves de San Mateo del Mar*. INI. México.
- DE GORTARI, E. (1963). *La ciencia en la historia de México*. FCE. MÉXICO.
- UNESCO. Declaración de Budapest. DECLARACION SOBRE LA CIENCIA Y EL USO DEL SABER CIENTIFICO (1999). en : http://www.unesco.org/science/wcs/esp/declaracion_s.htm
- DÍAZ-TEPEPA, G. (2011). "Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales", en: A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. UNAM-CRIM. México. pp. 235-254.
- DUMOULIN, D. (2019). "Presentación", en: Pérez-Ruiz, M. L., y Argueta-Villamar, A. *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor. México.
- FALS-BORDA, O. (1981). "La ciencia del pueblo", en: *Investigación participativa y práxis rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*. Mosca Azul. Lima. pp. 19-47.
- FOUCAULT, M. (1988). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. México
- FREIRE, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva. Uruguay.
- FREIRE, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI, 45a. edición (Obra original publicada en 1969). México.
- GARCÍA-BERMEJO, J. C. (2018). "La protección de los conocimientos tradicionales desde una perspectiva económica", en: Argueta-Villamar, A., Márquez, M. E. y Puchet, M. (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. UNAM, México. pp. 125-17.
- GERMAN-CASTELLI, P. (2018). "¿Por qué necesitamos avanzar aún más en la protección en la protección sui generis de la diversidad biocultural?", en: A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. UNAM. México. pp. 19-52.
- HAVERKORT, B., DELGADO-BURGOA, F., SHANKAR, D. y MILLAR, D. (2013). *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. UMSS, FCAP, AGRUCO, CAPTURED, FRLHT, Plural Editores. La Paz.
- HERNÁNDEZ-XOLOCOTZI, E. (1959). "La agricultura", en: E. Beltrán (eds.). *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*. tomo III, cap. 1. Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México. pp. 3-57.
- HERNÁNDEZ-XOLOCOTZI, E. (1978). "La investigación de huarache", en: N. Nandhá. *Revista de Economía campesina*, núm. 8/910, COPIDER. México.
- Informe del comité intergubernamental sobre propiedad intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y folclore, Punto 18 del orden del día, de la reunión de 2 a 11 octubre de 2017. En: https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/es/igc/pdf/igc_mandate_2018-2019.pdf
- JOHNSON, M. (1992). *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Dene Cultural Institute, International Development Research Centre. Ottawa.
- LEFF, E. (2011). "Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción de la sustentabilidad", en A. Argueta, E. Corona y P. Hersch (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. UNAM. México. pp. 379-391.
- LEFF, E. (2019b). *Ecología Política de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Siglo XXI Editores. México.
- LEFF, E., ARGUETA, A., BOEGUE E. y PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002). "Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina", en: E. Leff, E. Escurra, I.

Pizanti y P. Lankao, *La Transición hacia el desarrollo sustentable. Las perspectivas de América Latina y el Caribe*. INE, Semarnat, UAM, PNUMA. pp. 479-578.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1972). *El pensamiento salvaje*. FCE. México.

LINKS. (2005). *Local and Indigenous Knowledge Systems*. UNESCO. disponible en: <<http://portal.unesco.org>>.

MUN#OZ, D. y VIAN#A, J. (comp.). (2012). *¿Cómo se posicionan los pequeños productores en América Latina respecto a los mercados?* IIED, Hivos, Mainumby. Londres, La Paz. disponible en <<http://pubs.iied.org/pdfs/16522IIED.pdf>>

OLIVÉ, L., ARGUETA-VILLAMAR, A. y PUCHET, M. (2018). “*Interdisciplina y transdisciplina frente a los conocimientos tradicionales*”, en: Argueta-Villamar, A., Márquez, M. E. y Puchet, M. (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. UNAM. México. pp.1-18.

OMPI sobre conocimientos tradicionales, en: <https://www.wipo.int/tk/es/tk/>

PÉREZ-RUIZ, M. L. y ARGUETA-VILLAMAR, A. (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor. México.

PÉREZ-RUIZ, M. L. (2007). “*El problemático carácter de lo étnico*”, en: *Revista CUHSO: Cultura/Hombre y Sociedad*, núm. 13, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 35-55, disponible en <<http://cuhso.uct.cl/index.php/cuhso/article/view/252>>.

PÉREZ-RUIZ, M. L. (2016). “*La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora*”. *Liminar*, vol. XIV, núm. 1, enero-junio, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 15-29.

PÉREZ-RUIZ, M. L. (2017a). “*De la integración a la interculturalidad*”. ponencia presentada en l’Université Paris Diderot, evento organizado por Odile Hoffman y Marie Chosson, 1 de junio, Paris, CESSMA-INALCO.

PÉREZ RUIZ, M. L. (2017b). “*Diálogo de saberes entre pueblos indígenas y ciencia occidental*”. Evento organizado por David Dumoulin y Odile Hoffmann, 9 de junio, Université Sorbonne Nouvelle, Paris.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (2020), “*La cuarta transformación en el campo cultural: entre sueños y pesadillas*”, en *Narrativas Antropológicas*, México, INAH, pp. 1-8. Disponible en: <https://www.revistadeas.inah.gob.mx/publico/index.php?sección=Ng==&artículo=NDY=#dire>

PE#REZ RUIZ, M. L. y A. ARGUETA-VILLAMAR. (2011). “*Saberes indígenas y diálogo intercultural*”. *Cultura y representaciones sociales*, vol. 5, núm. 10, pp. 31-56. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100002

POSEY, D. A. y BALÉE, W. (eds.) (1989). *Resource Management in Amazonia. Indigenous and Folk Strategies*. Vol. 7, *Advances in Economic Botany*.

POUTIGNAT, P. y STREIFF-FENART, J. (2005). *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France, París.

PROTOCOLO DE NAGOYA (2011) en: <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/nagoya-protocol-es.pdf>

RODRÍGUEZ, N. (2018). “*Los megaproyectos y los pueblos indios y negros en América Latina. Contexto de un Atlas*”, introducción al *Atlas Mezinal*, disponible en <<http://www.puicmezinal.unam.mx/docs/IntroAtlas.pdf>>.

TOLEDO, V. M. (1994). “*La apropiación campesina de la naturaleza: un análisis etnoecológico*”, tesis de doctorado en Ciencias, México, Facultad de Ciencias - UNAM.

TOLEDO, V. M. (2011). “*Del ‘diálogo de fantasmas’ al ‘diálogo de saberes’, conocimiento y sustentabilidad comunitaria*”, en: A. Argueta-Villamar, E. Corona y P. Hersch (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. UNAM. México. pp. 469-484.

UNESCO: *Conocimientos locales y tradicionales y políticas de CTI*, en: <http://www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/ciencias-naturales/ciencia-tecnologia-e-innovacion/conocimientos-locales-y-tradicionales-y-politicas-de-cti/>

UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa

VAVILOV, N. I. (1931). “*Mexico and Central America as the Principal Centre of Origin of Cultivated Plants of the New World*”. *Bulletin of Applied Botany and Plant Breeding*. Vol. XXVI. Leningrad, pp. 179-199.

VIÁ, B. y YACOBACCIO, H. (2013). *Domesticación: modelando la naturaleza*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.

Notas
[1] Rodri#guez, Nemesio (2018), “*Los megaproyectos y los pueblos indios y negros en América Latina. Contexto de un Atlas*”, introducción al *Atlas Mezinal*, disponible en <<http://www.puicmezinal.unam.mx/docs/IntroAtlas.pdf>>.

Barreda M., Andre#s; Lilia Enri#quez V. y Raymundo Espinoza H. (coords.) (2019), *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México, México*, UNAM/Itaca.

[2] Bonfil Batalla, Guillermo (1987a), *Méjico profundo, una civilización negada*, México, SEP-CIESAS.

[3] Dumoulin, David. (2019), Presentación, en: Pérez Ruiz, M. L. y Argueta Villamar, A. (2019) *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México, RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor.

[4] Toledo, Vi#ctor M. (2011), “*Del ‘diálogo de fantasmas’ al ‘diálogo de saberes’, conocimiento y sustentabilidad comunitaria*”, en Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México, México*, UNAM, pp. 469-484. Leff, Enrique (2011), “*Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la*



construcción de la sustentabilidad”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México, México, UNAM, pp. 379-391.* Argueta Villamar, Arturo (2011), “El diálogo de saberes, una utopía realista”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México, Cuernavaca, UNAM-CRIM/Foncyt/Conacyt/ Universidad Iberoamericana Puebla.* Pérez Ruiz, M. L. y Argueta Villamar, A. (2019) *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento, México, RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor.*

[5] Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar (2011), “Saberes indígenas y diálogo intercultural”, *Cultura y representaciones sociales*, vol. 5, núm. 10, pp. 31-56. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100002. Leff, Enrique (2019b), *Ecología Política de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida, México Siglo XXI Editores.* Pérez Ruiz, M. L. y Argueta Villamar, A. (2019) *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento, México, RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor.*

[6] Leff, Enrique (2019b), *Ecología Política de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida, México Siglo XXI Editores*

[7] Vavilov, Nikolai I. (1931), “Mexico and Central America as the Principal Centre of Origin of Cultivated Plants of the New World”, *Bulletin of Applied Botany of Genetics and Plant Breeding*, vol. XXVI, Leningrad, pp. 179-199. Hernández Xolocotzi, Efraim (1959), “La agricultura”, en E. Beltrán (eds.), *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*, tomo III, cap. 1, México, Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, pp. 3-57.

[8] Vila, Bibiana y Hugo Yacobaccio (2013), *Domesticación: modelando la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

[9] Díaz Tepepa, Guadalupe (2011), “Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México, Cuernavaca, UNAM-CRIM, pp. 235-254.*

[10] Bahuchet, Serge (2017), *Les Jardiniers de la nature*, París, Odile Jacob

[11] Muñoz, Diego y Jorge Vian (comp.) (2012), *¿Cómo se posicionan los pequeños productores en América Latina respecto a los mercados?*, Londres/La Paz, IIED/ Hivos/Mainumby, disponible en <<http://pubs.iied.org/pdfs/16522IIED.pdf>>

[12] Pérez Ruiz, Maya Lorena (2016), “La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora”, *Liminar*, vol. XIV, núm. 1, enero-junio, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 15-29. Pérez Ruiz, Maya Lorena (2017a), “De la integración a la interculturalidad”, ponencia presentada en l’ Université de Paris Diderot, evento organizado por Odile Hoffman y Marie Chosson, 1 de junio, París, CESSMA-INALCO.

[13] Pérez Ruiz, Maya Lorena (2016), “La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora”, *Liminar*, vol. XIV, núm. 1, enero-junio, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 15-29.

[14] Ver en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa

[15] Ver: “UNESCO: Conocimientos locales y tradicionales y políticas de CTI”, en: <http://www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/ciencias-naturales/ciencia-tecnologia-e-innovacion/conocimientos-locales-y-tradicionales-y-politicas-de-cti/>

[16] Declaración de Budapest, en : http://www.unesco.org/science/wcs/esp/declaracion_s.htm

[17] Protocolo de Nagoya, 2011, en: <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/nagoya-protocol-es.pdf>

[18] Pérez Ruiz, Maya Lorena (2020), “La cuarta transformación en el campo cultural: entre sueños y pesadillas”, en *Narrativas Antropológicas*, México, INAH, pp. 1-8. Disponible en: <https://www.revistadeideas.inah.gob.mx/publico/index.php?sección=Ng=&artículo=NDY=#dire>

[19] German Castelli, Pierina (2018), *¿Por qué necesitamos avanzar aún más en la protección en la protección de la diversidad biocultural?*, en: Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martín (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales, México, UNAM, pp. 19-52*

[20] Ver: Informe del Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, *Conocimientos Tradicionales y Folclore*, Punto 18 del orden del día, de la reunión de 2 a 11 octubre de 2017. En: https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/es/igc/pdf/igc_mandate_2018-2019.pdf

[21] García Bermúdez, Juan Carlos (2018), *La protección de los conocimientos tradicionales desde una perspectiva económica*, en: Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martín (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales, México, UNAM, pp. 125-170*

[22] Ver la página de la OMPI sobre conocimientos tradicionales, en: <https://www.wipo.int/tk/es/tk/>

[23] Pérez Ruiz, Maya Lorena (2020), “La cuarta transformación en el campo cultural: entre sueños y pesadillas”, en *Narrativas Antropológicas*, México, INAH, pp. 1-8. Disponible en: <https://www.revistadeideas.inah.gob.mx/publico/index.php?sección=Ng=&artículo=NDY=#dire>

[24] Argueta Villamar, Arturo (1997), “Epistemología e historia de las etnociencias. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes biológicos de los pueblos indígenas”, tesis de Maestría en Ciencias, México, Facultad de Ciencias-UNAM. Olivé, León; Argueta Villamar, A. y Puchet, M. (2018), *Interdisciplina y transdisciplina frente a los*

- conocimientos tradicionales, en: Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martin (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*, México, UNAM, pp.1-18
- [25] De Gortari, Eli# (1963), *La ciencia en la historia de México*, México, FCE. Y los subsiguientes autores: Lévi-Strauss, Claude (1972), *El pensamiento salvaje*, México, FCE. Hernández Xolocotzi, Efrahim (1978), "La investigación de huarache", en Narxhi# Nandha#. Revista de Economía campesina, núm. 8/910, México, COPIDER. Cardona, Giorgio Raimondo (1979), "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en Italo Signorini et al., *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, INI. Fals Borda, Orlando (1981), "La ciencia del pueblo", en: *Investigación participativa y praxis rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*, Lima, Mosca Azul, pp. 19-47. Posey, Darrell A. y William Bale#e (eds.) (1989), *Resource Management in Amazonia; Indigenous and Folk Strategies*, vol. 7, *Advances in Economic Botany*. Baraona, Rafael (1987), "Conocimiento campesino y sujeto social campesino", Revista Mexicana de Sociología, México, núm. 49, pp. 167-190. Toledo, Víctor M. (1994), "La apropiación campesina de la naturaleza: un análisis etnoecológico", tesis de doctorado en Ciencias, México, Facultad de Ciencias - UNAM. Argueta Villamar, Arturo (1997), "Epistemología e historia de las etnociencias. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes biológicos de los pueblos indígenas", tesis de Maestría en Ciencias, México, Facultad de Ciencias-UNAM. Leff, Enrique; Arturo Argueta, Eckart Boegue y Carlos Porto Gonçalves (2002), "Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina", en Enrique Leff, Exequiel Escurra, Irene Pizanti y Patricia Lankao, *La Transición hacia el desarrollo sustentable. Las perspectivas de América Latina y el Caribe*, México, INE-Semarnat, UAM/PNUMA, pp. 479-578. Johnson, Martha (1992), *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge*, Ottawa, Dene Cultural Institute/International Development Research Centre. LINKS (2005), *Local and Indigenous Knowledge Systems*, UNESCO, disponible en: <<http://portal.unesco.org>>.
- [26] Foucault, Michel (1988), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- [27] Haverkort, Bertus; Freddy Delgado, D. Shankar y D. Millar (2013), *Hacia el diálogo intercultural. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, La Paz, UMSS/FCAP/AGRUCO/CAPTURED/FRLHT/Plural Editores.
- [28] Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007), "El problema#tico cara#cter de lo e#tnico", en Revista CUHSD: Cultura/Hombre y Sociedad, núm. 13, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 35-55, disponible en <<http://cuhsd.uct.cl/index.php/cuhsd/article/view/252>>. Pérez Ruiz, Maya Lorena (2017b), "Día#logo de saberes entre pueblos indígenas y ciencia occidental", evento organizado por David Dumoulin y Odile Hoffmann, 9 de junio, Université Sorbonne Nouvelle, París.
- [29] Poutignat Philippe y Jocelyn Streiff-Fenart (2005), *Théories de l'ethnicité*, París, Presses Universitaires de France.
- [30] Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007), "El problema#tico cara#cter de lo e#tnico", en Revista CUHSD: Cultura/Hombre y Sociedad, núm. 13, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 35-55, disponible en <<http://cuhsd.uct.cl/index.php/cuhsd/article/view/252>>
- [31] Freire, Paulo (1970), *Pedagogía del oprimido*, Uruguay, Tierra Nueva. Freire, Paulo (1997), *La educación como práctica de la libertad*, 45a. edición, México, Siglo XXI. (Obra original publicada en 1969).
- [32] Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar (2011), "Saberes indígenas y diálogo intercultural", *Cultura y representaciones sociales*, vol. 5, núm. 10, pp. 31-56. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100002
- [33] Bonfil Batalla, Guillermo (1987a), México profundo, una civilización negada, México, SEP-CIESAS. Y Bonfil Batalla, Guillermo (1987b), "La teoría del control cultural y el estudio de los procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, año 2, núm. 3, pp. 23-43.
- [34] Pérez Ruiz, M. L. y Argueta Villamar, A. (2019) *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México, RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor.