

Capítulo 5

Patrimonio biocultural de los pueblos originarios: (Des)patrimonialización y el derecho al pueblo

Adrián D. Cetina-Catzín

0000-0002-1482-5164

Universidad Intercultural de Campeche

<https://doi.org/10.61728/AE24003117>



Resumen

Las problemáticas ambientales a las que hoy se enfrenta el ser humano, como resultado de la lógica acumulativa de capital, han generado un interés particular por las relaciones bioculturales de los pueblos indígenas como alternativas para afrontarlas. Esto ha resultado en el planteamiento del concepto ‘Patrimonio Biocultural’ desde el cual se busca reconocer y reivindicar a los pueblos originarios, sus conocimientos y relaciones con su entorno; su valía y aportes para la conservación de la biodiversidad. Sin embargo, lo anterior supone también la generación de escenarios que propician la desconexión y/o alteración de la axiología vinculada a las relaciones y prácticas de los pueblos originarios que forman parte de este tipo de patrimonio, dado que se las sujeta a las aspiraciones de desarrollo e intereses nacionales. En este sentido, construir un ‘Patrimonio Biocultural’ que emerge y se destina para los pueblos indígenas puede también involucrar ir en contra del marco que sustenta su reconocimiento.

Xoot’ ts’ibil

Bejla’e’ tu ch’a óoltaj le loobil kak beetik ti’ tu láakle kaabilo’ , jetune’ tu yilaj le suukbensilo’ob yéetel meyaj ku beetal ti’ le mejen kaajo ti’al u kanantal le k’iino’, ja’, iik’, ba’alche’ob yéetel k’áaxo’ob. Bejla’e le jejeláas maako’obo’ ku t’aano’ yóolal “Patrimonio biocultural” , yéetel lelo’ ku yilaj le masehual kaajo’ob, u tuukulo’ob yéetel bix u siinan kuxtalo’ob ich le noj kaabo’

U t’aanil “Patrimonio biocultural” ti’al le mejen kaajtalilo’obo’ ku tsée-lik xan le k’ajóolt ku beetal ti’ob, ku tuukultaj tak ti’ u péeksil política yéetel economía.

Abstract

The ecological problems that humans confront today, as a result of the accumulative logic of capitalism, has generated a particular interest in the biocultural relations of indigenous people as an alternative. The result has been the emergence of the concept “Biocultural Patrimony” from which recognition and revindication is sought for First Nations and its knowledges and relations with surroundings. It has to do more with globalized relations on one side, and the conservation of a biodiversity in “their” territories on the other. However, this also presupposes the creation of scenarios that allow the disconnection and/or alteration of the axiology linked to the relations and practices of First Nations that are part of the Biocultural Patrimony because they are subject of the aspirations to development and modernity that are prevalent today. In this sense, it is concluded that talking about “Biocultural Patrimony” for indigenous peoples must include going against this recognition, as well as understanding the political-economic interests from which this patrimony is established, in other words, we talk about de-patrimonialization.

Introducción

Las premisas occidentales de modernidad y desarrollo han guiado al mundo a una sociedad industrializada, que puso en segunda prioridad el balance de la relación del ser humano con el planeta. Latour (1993) enfatiza en “Nunca hemos sido modernos” que la modernidad se concibe a partir del rechazo de las conexiones que el ser humano establece con su entorno. Es decir, una división entre lo natural y lo cultural. Aunque Latour debate la idea del posmodernismo, reconoce que la modernidad ha conducido al establecimiento de relaciones antagónicas e insostenibles entre el ser humano y el mundo natural; algo que desde el posmodernismo se ha señalado como exacerbante de las crisis sociales y ecológicas al grado de afectar la vida del ser humano a nivel global, por ejemplo, el cambio climático.

El posmodernismo plantea también un cuestionamiento a la lógica epistémica detrás de la ciencia y los desarrollos científico-tecnológicos, pues si bien desde la modernidad se plantean como la cúspide epistemo-

lógica occidental, este paradigma epistémico contribuyó al surgimiento de las crisis globales actuales. En este sentido, el posmodernismo ha contribuido a la búsqueda de una disyuntiva con el pensamiento occidental, favoreciendo el reconocimiento de otras epistemologías y ontologías desde las que se reformulan las relaciones del ser humano con su entorno; un paradigma emancipatorio. Esto último ha tenido amplia aceptación debido a la crisis ecológica-medioambiental, ya que supone una preocupación por la biodiversidad y el medioambiente. Lo que ha acrecentado el interés por las relaciones bioculturales de los pueblos originarios, enfocándose en sus relaciones con su entorno, las formas en que conservan sus ecosistemas y biodiversidad, así como los fundamentos epistémico-ontológicos que lo posibilitan.

Aunque el uso del concepto biocultural¹ ha estado presente en la antropología desde hace varias décadas, en años recientes ha cobrado relevancia dentro del campo de la conservación ambiental como parte de un cambio de paradigma epistémico para reconocer y revalorar la diversidad de relaciones del trinomio lengua-cultura-natura en la búsqueda de alternativas para afrontar las diversas problemáticas ambientales actuales (Rotherham, 2015; Bridgewater y Rotherham, 2019; Franco, 2022). Dentro de esta acción de revalorar se plantea el concepto de ‘patrimonio biocultural’ (PB). El PB constituye “una herramienta teórica, metodológica y práctica para analizar y aterrizar (en territorios) relaciones complejas de ‘un mundo donde caben otros mundos’” (Boege, 2015, p. 103).

La propuesta del concepto de PB surge en respuesta al debate angloparlante sobre *Biocultural Heritage*, el cual extiende los alcances de lo considerado como parte del patrimonio cultural, material e inmaterial de los pueblos originarios. Esta plantea una visión holística que no fracciona sus relaciones con la naturaleza y los conocimientos que de ellas derivan. Para el caso de México, la idea del PB se ha impulsado tanto desde la academia como desde la Administración Pública Federal y organismos internacionales para resaltar el valor e importancia de la riqueza biocultural y saberes que poseen sus culturas nativas.

Aunque el reconocimiento que plantea el PB, con respecto a las relaciones complejas, permite destacar el valor de los conocimientos de los pue-

¹ Se refiere a la evolución paralela de la diversidad biológica y la diversidad cultural, así como la relación y adaptación que existe entre ambas.

blos indígenas como alternativa para afrontar las varias crisis ambientales ocasionadas por la globalización y la transnacionalización de la economía; también, este escenario supone un cuestionamiento sobre lo que significa el ‘patrimonio biocultural’ desde y para los pueblos indígenas, debido a que el contexto que permea la propuesta del PB también ha generado intentos de apropiación y mercantilización de la bioculturalidad de los pueblos indígenas (Boege 2008, 2015, 2021).

En el PB convergen aspectos paradójicos ligados a la idea del patrimonio. Por una parte, fomenta un sentimiento de proximidad y responsabilidad, esto claro más allá de la idea misma de posesión y/o propiedad sobre aquello marcado con esta etiqueta, por ejemplo, el caso de lo considerado patrimonio de la humanidad (ilustración 1). Por otra parte, divide y limita la forma en que se puede interactuar con ese tipo particular de patrimonio, pues la esencia de su reconocimiento yace primordialmente en las organizaciones e instituciones desde las que se propone. Para el caso del PB, en tanto los pueblos originarios estén conformes con estas dinámicas, hablaremos de un PB articulado desde los intereses nacionales e internacionales que impulsan tal reconocimiento. No obstante, ¿qué pasa cuando los pueblos originarios discrepan de los intereses y dinámicas resultantes? El hecho de que algo sea nombrado como parte de “su patrimonio”, no implica que tengan control sobre ello. Soto Laveaga (2020) lo ejemplifica en su análisis histórico de cómo el conocimiento local condujo a una revolución de la industria farmacéutica con la fabricación de la píldora anticonceptiva. Aunque se reconoce la importancia del conocimiento local para tal desarrollo científico, su culminación involucró dinámicas de apropiación y mercantilización del PB.

Ilustración 1.

Señalamiento 'Patrimonio Cultural de la Humanidad'



En este sentido, el presente trabajo ahonda en las dinámicas inherentes a la propuesta de PB y la conceptualización de un PB de los pueblos originarios. En los casos donde se reconoce la importancia de la bioculturalidad de los pueblos originarios, existe la preocupación por la ambivalencia de la concepción de un PB de los pueblos originarios debido a la prevaleciente

lógica de intereses económicos y políticos que empaña los principios de reconocimiento de esta propuesta (Jimenez Ruiz, Thomé Ortiz y Burrola Aguilar, 2016; Barreto, Cuevas y Becerril-García, 2018; Boege, 2015, 2021). Por una parte, en un escenario de deterioro ambiental derivado de las aspiraciones a modelos de desarrollo planteados desde lógicas capitalistas, el PB reconoce que son los pueblos originarios que, por medio de sus conocimientos y relaciones con su entorno, conservan gran parte de la biodiversidad y ecosistemas del mundo (Boege, 2008, 2015, 2021). En tanto que, por otra parte, se visibiliza el entramado político-económico que emana de la propuesta del PB y se problematizan las repercusiones que tiene sobre la continuidad de los elementos que abarca (Boege 2015, 2021; Barreto, Cuevas y Becerril-García, 2018; Toledo & Barrera-Bassols, 2020).

Más allá de debatir los alcances del concepto de PB, se parte de su conceptualización como el conocimiento y prácticas ecológicas locales, la riqueza biológica asociada (desde la variación genética hasta la biodiversidad de especies) a la formación de rasgos de paisaje y paisajes culturales, así como la herencia, memoria y prácticas vivas de los ambientes manejados o construidos por el ser humano² (Lindholm y Ekblom, 2019, p.2), para exponer y discutir las repercusiones que el entramado ambivalente del PB tiene para la conceptualización de un PB de los pueblos originarios. Es decir, esta noción reconoce que las prácticas, conocimientos y tradiciones de los pueblos originarios están intrínsecamente ligados a su entorno natural, de tal manera que el PB no solo incluye la biodiversidad en términos de flora y fauna, sino también los saberes ancestrales, las lenguas, las prácticas agrícolas, las ceremonias y las cosmovisiones que han sido transmitidas de generación en generación.

Tampoco se trata de romantizar tales relaciones y elementos porque estos no son invulnerables a los efectos del cambio, de la globalización o al deseo de aspirar al desarrollo y progreso entrañados desde la concepción occidental. Esto puede apreciarse en el cambio de las relaciones de los mayas peninsulares con su entorno, claramente, en el reemplazo de la milpa

² “Local ecological knowledge and practices, and associated ecosystems and biological resources (from genetic variation and species biodiversity), to the formation of landscape features and cultural landscapes, as well as the heritage, memory and living practices of the humanly built or managed environments” (Lindholm y Ekblom, 2019, p.2).

por trabajos en la industria turística, en la fragmentación entre lengua y cultura, así como el desplazamiento lingüístico del maya peninsular, lo cual refleja un debilitamiento de las relaciones bioculturales de los mayas peninsulares (Ebel y Castillo Cocom, 2012; Cetina Catzín, 2022; Velázquez Solís y Cetina Catzín, 2024).

En este contexto, primero se analiza la relación del PB con el reconocimiento de la bioculturalidad de los pueblos originarios y su inscripción dentro del giro ontológico que reivindica las “formas alternas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural” (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016, p. 193), con el propósito de encontrar alternativas que coadyuven a la conservación del medioambiente. Después se examina el planteamiento del PB como un ecotono en el que confluyen los principios de reconocimiento de la bioculturalidad de los pueblos originarios, y el marco político-económico propio del PB desde el que se busca establecer un puente que concilie las aspiraciones de desarrollo con los principios de las relaciones desde las que los pueblos originarios han conservado sus ecosistemas y bioculturalidad en un mundo cada vez más globalizado. Por último, se presentan las reflexiones finales sobre las implicaciones de la construcción de un PB desde y para los pueblos originarios.

Mundo de mundos

El llamado giro ontológico que se ha gestado en las últimas dos décadas y media abrió el camino para que desde diversas disciplinas se exploren y reconozcan otras formas de ver y entender el mundo. Es en esencia un repensar desde la antropología sobre la naturaleza del conocimiento (epistemología) en correlación a las concepciones del ser y la existencia (ontología) que plantea la cosmovisión de una determinada cultura (Holbraad y Pedersen, 2021). Por ejemplo, Descola (2004, 2014) y Viveiros de Castro (2004, 2013) invitan a repensar la naturaleza ontológica del ser y la realidad desde el pensamiento de los pueblos originarios de la amazonia. Es en el marco del creciente interés por formas alternas de explicar la realidad que, como sugiere Boege (2015), se abre la posibilidad de concebir un mundo que albergue mundos formas alternas, y aliados, que contribuyan a la conservación de la biodiversidad en el contexto de la crisis ambiental

neoliberal que se enfrenta debido al extractivismo y la devastación desmesurada del medio ambiente (Márquez Covarrubias, 2010; Boege, 2015, 2021; Alarcón-Chaires, 2018).

Más allá del reconocimiento que autores como Boege (2008) y Alarcón-Chaires (2018) hacen de la historia y valor de los aportes de los pueblos originarios a la conservación de la bioculturalidad, destacan los saberes y experiencias de lógicas, ontológicas y epistémicas alternas a la eurocentrista. Desde esta última se ha generado la devastación ambiental en seguimiento de las aspiraciones de modernidad y desarrollo que plantea. Lo anterior ha propiciado el reconocimiento e interés por los conocimientos y experiencias de los pueblos originarios, lo cual ha sentado las bases para el diálogo entre ontologías para un repensar de las categorías dominantes desde las que se ha organizado y explicado la realidad.

Wilson (2008) y Smith (2016) hacen hincapié en la importancia de la revaloración del conocimiento indígena para reinterpretar la realidad desde las dinámicas relacionales de los pueblos originarios con el mundo. Dinámicas que permitan incorporar elementos de la(s) ontología(s), epistemología(s), axiología(s) y metodología(s) indígena(s) a este repensar de las categorías desde las que se ha organizado y explicado la realidad de un mundo globalizado, pues parte del legado del imperialismo colonial que aún perdura es la erradicación, debilitamiento y estigmatización de las ‘otras’ formas de entender el mundo. En este sentido, incorporar estos elementos y entablar diálogos interculturales críticos permite trazar nuevas rutas para afrontar las crisis sociales, económicas y ambientales globales.

Lo cual, por ejemplo, ha servido para el replanteamiento de aspectos importantes de la dicotomía humano—no humano (Kohn, 2013; Pickering, 2017; Ogden y Gutierrez, 2018). En este mismo ámbito, este tipo de diálogos permitiría extender la crítica de Johnston (2021, 2023) sobre la domesticidad de los animales y la asilvestración, al ponerla en conversación con la cosmovisión Maya peninsular y las relaciones entre animales, seres humanos y naturaleza. Johnston argumenta que la categoría y/o etiqueta ‘silvestre’ es operacionalizada para atribuirla a animales domésticos que han perdido su vínculo con el ser humano, aludiendo a que al ya no estar bajo el cuidado de este último se asilvestran, y a partir de ello se justifica su captura y eutanasia a manera de “control”. Llevando este planteamiento

al pensamiento Maya peninsular y la ontología desde la que se conciben no solo las relaciones del Maya con los animales, sino también las de los animales con la naturaleza, posibilitaría la reevaluación de la noción de la naturaleza del vínculo humano—animal doméstico, y si este se desvanece cuando un animal escapa.

La lengua maaya t'aan o maya peninsular cuenta con la palabra *aalak'* que se ha descrito como un clasificador utilizado para denominar a los animales domésticos (Barrera Vázquez et al., 1980; Gabriel, 2007; Pool Balam y Le Guen 2015), dicha domesticidad es reflejo del vínculo establecido con la persona que vela por el desarrollo y bienestar del ser vivo. No obstante, aquellos animales que no son catalogados usando el clasificador *aalak'*, no se vuelven necesariamente silvestres y/o salvajes, pues también se reconoce la relación que se establece entre el *k'áax* (monte) y los animales, la cual se puede entrever en expresiones como u *ba'alche'il k'áax* (animales del monte). Es decir, en esta relación es el monte o selva que provee lo necesario para el desarrollo del animal. Establecer un diálogo ontológico entre estos principios de la cosmovisión maya peninsular y la discusión de Johnston (2021, 2023) permitiría reevaluar el uso tecno-político de la etiqueta silvestre y salvaje como mecanismo para justificar la eutanasia de animales que “dejaron” de ser domésticos.

Desde esta intersección ontológica no solo se permitiría abrir nuevas rutas respecto a la noción de la “asilvestración” de animales domésticos, sino también reflexionar sobre la noción misma de la domesticidad. Si bien hace falta ahondar en los fundamentos ontológicos de esta interseccionalidad particular, el planteamiento superficial de este ejemplo tiene la finalidad de ilustrar las rutas que se pueden abrir al explorar e incorporar elementos de las cosmovisiones de los pueblos originarios para reinterpretar la realidad, y dado que el foco de este trabajo es el PB, la ruta que traza este ejemplo tendrá su propia discusión futura. No obstante, es importante precisar que, así como en el caso de la relación humano—no humano, establecer diálogos entre ontologías y epistemologías (incluso buscar la dialógica entre cosmovisiones) permitirá evitar que el rol del PB de los pueblos indígenas se reduzca a un fin utilitario para enfrentar la crisis medioambiental.

Desarrollo y patrimonio biocultural

El concepto de PB de los pueblos originarios está influenciado por las dinámicas del desarrollo y la globalización, lo cual presenta tanto oportunidades como desafíos significativos para su conceptualización. Si bien el interés por los conocimientos y experiencias de los pueblos originarios hace posible replantear las dinámicas y lógicas globales de las que emanan las problemáticas ambientales, que han motivado dicho interés, también producen dinámicas que agudizan los alcances que las visiones de desarrollo y globalización tienen sobre estas “otras” formas de entender el mundo. Lo que no solo produce cambios a los fundamentos de estas ‘otras’ visiones, sino que también propicia su absorción, apropiación y explotación. Postero (2007, 2017), Castellanos (2010), Erazo (2013), Bessire (2014), De la Cadena (2015), Cepek (2018), y Taylor (2018) han evidenciado cómo los pueblos indígenas negocian continuamente con estructuras político-económicas globales, mostrando que los mundos indígena y no indígena se vinculan cada vez más; describen relaciones complejas y multifacéticas de negociación con la modernidad y el capitalismo global (Rigney, Bignall y Hemming, 2015).

De manera más específica, reconociendo estos “cruces” de mundos Boege (2015, 2021) puntualiza que la idea de PB se encuentra vinculada a aspectos político-económicos que opacan y comprometen los principios de reconocimiento, ya que también propician el condicionamiento, apropiación y/o mercantilización del PB de los pueblos originarios. De manera similar, Villaseñor Alonso y Zolla Márquez (2012), Barreto, Cuevas y Becerril-García (2018), Trench y Amico (2019) y Toledo y Barrera-Bassols (2020) señalan que el PB y las iniciativas de conservacionismo ambiental se encuentran conectadas a un sistema político-económico, el cual, por una parte, le da origen a políticas públicas y programas desde los que se les operacionaliza. No obstante, también destacan que dicha operacionalización posibilita la inserción de intereses político-económicos a las prácticas y conocimientos de los pueblos originarios que forman parte del PB, lo que a menudo conduce a la alteración y/o desconexión de dichos elementos de su eje axiológico; se les reduce a un fin utilitario para programas y acciones de conservacionismo (Alarcón-Cháires, 2018).

En este sentido, la coyuntura que se crea con los intereses político-económicos puede propiciar cambios en los elementos que forman parte del PB, así como posibilitar su mercantilización y folclorización. Con respecto a lo anterior, Jimenez Ruiz et al. (2016), Barreto et al. (2018) y Trench y Amico (2019) discuten casos de prácticas y conocimientos de los pueblos originarios—ej. el huerto familiar y conocimiento sobre hongos—que se entrelazan con intereses político-económicos de iniciativas gubernamentales e industrias como la del turismo. Estos intereses condicionan la adopción de ideologías que vulneran los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios. En el contexto del PB y su relación con el conservacionismo medioambiental tal situación resulta paradójica porque “el deterioro de los elementos que componen el patrimonio biocultural de comunidades indígenas significa una pérdida de alternativas sustentables en el manejo de los sistemas productivos y servicios ambientales que promueve el modo de vida tradicional” (Barreto et al., 2018, p. 329).

Este entrelazamiento resulta problemático porque no únicamente produce una situación de vulnerabilidad del PB ante los intereses político-económicos. No solo por el hecho de su apropiación y/o reducción de su rol a un fin utilitario, sino también porque coadyuva la alteración de su eje axiológico, lo que produce efectos que pueden ir desde cambiar los valores e intereses que guían las relaciones desde las que los pueblos originarios conciben su bioculturalidad, hasta desconectarlos por completo del mismo produciendo una especie de ‘zombi’; un cascarón que mantiene ciertas funciones, pero que carece de alma (Hernández i Martí, 2008). Hernández i Martí (2008) usa la analogía del zombi para examinar cómo el legado material e inmaterial de los pueblos originarios se subvierte a los intereses aspiracionales de modernidad y desarrollo ocasionando que se altere su esencia de manera parcial o total.

Las dinámicas discutidas por Hernández i Martí (2008) no solo propician cambios en el patrimonio, también pueden afectar las formas en cómo los pueblos se relacionan con ellos. La ilustración 2 muestra el sitio arqueológico de Tipikal³ rodeado por un cerco metálico que delimita la propiedad sobre ese elemento y/o área, creando una barrera que lo aísla

³ Se encuentra a un costado de la carretera estatal Yucatán 18 (20.3989211, -89.365284) en las cercanías de Tipikal y Maní, Yucatán.

del pueblo Maya peninsular, al que discursivamente le pertenece. Aunque el ejemplo anterior concierne a un elemento del patrimonio cultural material, la cerca que se puede apreciar en la imagen sirve de analogía para reflexionar sobre cómo el marco económico-político que sustenta al PB puede generar obstáculos que de manera parcial o total separan a los pueblos originarios de los elementos que este concepto engloba.

Ilustración 2

Zona arqueológica Tipikal ubicado en el municipio de Maní, en el estado de Yucatán



El reconocimiento del PB busca reivindicar a los pueblos originarios, sus conocimientos y relaciones con su entorno; no obstante, este se operacionaliza desde los intereses de desarrollo y modernidad. Aun dentro de este proceso de reivindicación siguen siendo los pueblos originarios quienes ‘costean’ el precio de la modernidad y del desarrollo; ya sea por medio de la apropiación y comercialización de su bioculturalidad, o de su participación en programas de conservacionismo ambiental que incrustan el factor económico a sus dinámicas y cambian sus relaciones con su territorio (Li, 2007; Trench y Amico, 2019). Y es que, aunque hay pueblos originarios que anhelan desarrollo y modernidad, su deseo permanece como una simple fantasía, porque el deterioro y crisis medioambiental al que ha conducido la búsqueda de ese desarrollo ha propiciado que se vea a los pueblos originarios como cuidadores de la biodiversidad que aún se conserva, lo cual también condiciona lo que pueden hacer con su territorio.

Lo anterior refleja la ambigüedad que Hale (2004, 2006) menciona con respecto a la reconceptualización de lo indígena, Hale señala que el surgimiento del multiculturalismo ha contribuido “tanto a la creciente prominencia de las voces indígenas como a los límites frustrantes de sus aspiraciones transformadoras” (Hale, 2004, p. 17). Hale argumenta que el reconocimiento que supone tal proceso se fundamenta en lo que él llama el “indio permitido”, pues se da en un entorno contradictorio en el que los derechos otorgados a los pueblos originarios están sujetos a límites predeterminados, ya que estas concesiones no deben amenazar las de la población no indígena. De tal manera que a menudo las políticas culturales se limitan al nivel discursivo, pues, aunque reconocen los estilos de vida de los pueblos originarios, en la práctica, terminan siendo absorbidos por las realidades económicas globalizadoras (Martínez Novo, 2006; Postero, 2007, 2017).

Esto implica que, como sugiere Boege (2015), para hablar de un Patrimonio Biocultural (PB) de los pueblos originarios es necesario reconocer esta ambigüedad discursiva, así como el despojo y distanciamiento que siguen experimentando con respecto a su bioculturalidad. Hablar de un PB de los pueblos originarios implicaría situarlo en procesos de reapropiación a partir de los cuales se afirme, o incluso se reinvente, la identidad cultural. Es importante señalar que las dinámicas generadas por los intereses económico-políticos desde los que se sustenta la propuesta de PB conducen a muchos pueblos originarios a negociar “su patrimonio” dentro de dicho marco, sin embargo, también se producen escenarios en los que algunos pueblos originarios que luchan por construir su PB tienen que oponerse a él. Es en esta oposición o resistencia donde este trabajo sitúa la (des)patrimonialización como un proceso desde el que los pueblos originarios buscan restituir su control y/o dinámicas de interacción con los elementos de su PB, pues a menudo implica una ruptura con los proyectos de desarrollo e intereses nacionales; anteponer su biodiversidad a proyectos enraizados en una visión de modernidad dispuesta a sacrificar la naturaleza.

Consideraciones finales: (Des)patrimonialización y derecho al pueblo

El concepto de PB ha ganado relevancia en el campo de la conservación ambiental. Este enfoque valora los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios para enfrentar las crisis ambientales derivadas de la globalización y la economía transnacional. Sin embargo, el PB también ha generado controversias relacionadas con la apropiación y mercantilización de los conocimientos indígenas. La preocupación principal radica en cómo la lógica económica prevaleciente puede distorsionar los principios de reconocimiento que el PB pretende sostener, lo que puede llevar a su explotación y alteración. Autores como Boege han subrayado que, aunque el PB ofrece un reconocimiento valioso a los conocimientos locales, también está imbricado en dinámicas que pueden fracturar su conexión con el sistema de valores que los soportan.

La discusión de Boege (2015) sobre la reapropiación como un mecanismo mediante el cual establecer un PB para los pueblos originarios ilumina aspectos cruciales para poder hablar de un PB que realmente les pertenezca. Es importante resaltar que más allá de únicamente hablar de reapropiación en el sentido de las negociaciones que se dan dentro del marco económico-político desde el que se operacionaliza el PB, y dirigir la atención a que, así como existen pueblos originarios que forman su PB por medio de dinámicas de reapropiación, también existen pueblos que construyen su PB por medio de la oposición y resistencia a los ideales de desarrollo, así como los intereses económico-políticos desde los que se busca operacionalizar su biodiversidad y conocimientos (Li, 2007; Velázquez Solís, 2023).

En este sentido, también se debe reconocer la lucha de los pueblos originarios por trazar sus propias rutas desde las cuales establecer y conservar su patrimonio biocultural. Por ejemplo, Velázquez Solís (2023) destaca la importancia de la territorialidad para el pueblo maya peninsular, al examinar como comunidades mayas de la Península de Yucatán lucharon contra el paso del Tren Maya en sus tierras con la importancia de defender su *k'áax* (monte), el cual anteponen al simbolismo del tren como un indicador de modernidad y el discurso político del tren como un ejemplo de 'modernidad desde abajo' que busca dignificar a los pueblos.

En este sentido, los pueblos originarios también pueden oponerse al desarrollo y establecer dinámicas de (des)patrimonialización desde las cuales asegurar el control sobre su territorio y su bioculturalidad. En contraste a la reapropiación de la que habla Boege (2015), (des)patrimonializar reconoce que lo voraz del marco económico-político no siempre propiciará condiciones que permitan a los pueblos decidir qué hacer o cómo relacionarse con su PB, lo cual limita el control que realmente tienen sobre ello. Esto remite a cuestionar los límites preestablecidos al PB y el control que los pueblos originarios realmente poseen sobre sus elementos, pues no querer un tren o el desarrollo que se busca impulsar desde el gobierno implica un punto de inflexión en el que para retomar el control sobre el PB es necesario oponerse al marco que paradójicamente lo reconoce y amenaza.

Entonces, los pueblos se enfrentan a una aparente divergencia que surge al plantear la idea de (des)patrimonialización como un mecanismo de desarticulación u oposición, pues superficialmente pareciera que optar por una vía que de manera directa se contrapone a los planes de desarrollo gubernamental nos habla de un rechazo de lo moderno por parte de lo tradicional como si fueran mundos irreconciliables. No obstante, la línea que fundamenta la percepción de tal dicotomía se difumina cada vez más a medida que lo ‘tradicional’ se entrelaza con lo global y moderno; especialmente cuando se toman en cuenta los aportes de la academia que resaltan las relaciones estrechas que establecen los pueblos originarios con industrias globales.

Así mismo, haciendo un paralelo con la discusión de Harvey (2003) sobre el “Derecho a la ciudad”, en la que argumenta que la ciudad no solo es un espacio físico, sino también un lugar donde se definen nuestras relaciones sociales, valores estéticos y estilo de vida. En este sentido, habría que entender la (des)patrimonialización como un mecanismo para que los pueblos originarios luchen por su derecho al *kaaj* (pueblo), a cómo experimentar el desarrollo y desde ello coadyuvar al establecimiento de su PB, poder decir qué hacer y cómo relacionarse con su PB. Es decir, (des)patrimonializar es también una forma complementaria en la que los pueblos originarios establecen su PB, la cual, a diferencia de la reapropiación, se establece en oposición a los intereses económico-políticos desde los que se plantea su reconocimiento.

Esto último resulta clave pues como sugiere Boege (2015), se busca que el PB se aterrice en la territorialidad de los pueblos originarios. En este sentido los pueblos originarios tienen derecho a definir su PB a partir de su territorialidad aun cuando ello significa ir en contra u oponerse a los intereses que se encuentran conectados a la propuesta de PB, pues no todos los pueblos originarios aspiran al desarrollo y modernidad occidental (Li, 2007). De tal manera que, así como se reconoce el cruce de distintas formas de ver y entender el mundo, es crucial entender que la globalización genera cambios y alteraciones que afectan las relaciones bioculturales de los pueblos indígenas; especialmente tomando en cuenta que el marco desde el que se busca dar reconocimiento al PB de los pueblos originarios se encuentra influenciado por interés político-económicos que coaccionan la naturaleza de su territorialidad, su identidad y memoria biocultural.

En este contexto, la (des)patrimonialización y el derecho al pueblo permiten vislumbrar un PB que se fundamenta en la naturaleza de la territorialidad de los pueblos originarios y elección de cómo vincularse al mundo global bajo sus propios términos, es decir, poder tener más control de lo que se hace con su PB. Con lo anterior tampoco pretendo plantear una visión idílica de los pueblos originarios y su bioculturalidad, sino más bien reconocer que el ecotono globalizador da lugar a matices en los que convergen pueblos originarios que aspiran a los modelos de desarrollo que impulsan las políticas gubernamentales y otros que no.

Lo anterior requiere de un enfoque que reconozca y valore las interrelaciones entre lengua, cultura y naturaleza, el cual promueva un diálogo intercultural franco entre ontologías y epistemologías. De este marco deben emerger políticas y prácticas inclusivas y respetuosas, garantizando que el desarrollo no comprometa los principios de las relaciones bioculturales de los pueblos originarios, sino que las fomente y fortalezca. En este sentido, una dialógica intercultural permitiría evadir la instrumentalización y reducción del PB de los pueblos originarios a un fin utilitario para enfrentar la crisis medioambiental.

Referencias

- Alarcón-Cháires, P. (2018). Bioculturalidad y conservación de la naturaleza. En V. Toledo & P. Alarcón-Cháires (Eds.). *Tópicos bioculturales: Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México* (pp. 89-98). UNAM.
- Barrera Vásquez, A., Bastarrachea Manzano, J. R., & Brito Sansores, W. (1980). *Diccionario maya Cordemex: Maya-español, español-maya*. Cordemex. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA18592071>
- Barreto, M. F. L., Cuevas, F. I. H., & Becerril-García, J. (2018). El patrimonio biocultural maya-yucateco desde la perspectiva de la ecología política: El caso del huerto familiar en Chimay. *Journal of Political Ecology*, 25(1), 312-331. <https://doi.org/10.2458/v25i1.23044>
- Bessire, L. (2014). *Behold the black caiman: A chronicle of Ayoreo life*. University of Chicago Press.
- Boege, E., & Chan, G. V. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH.
- Boege, E. (2015). Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 1-15. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43906>
- Boege, E. (2021). *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable: Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*. BUAP/INAH.
- Bridgewater, P., & Rotherham, I. D. (2019). A critical perspective on the concept of biocultural diversity and its emerging role in nature and heritage conservation. *People and Nature*, 1(3), 291-304. <https://doi.org/10.1002/pan3.10025>
- Castellanos, M. B. (2010). *A return to servitude: Maya migration and the tourist trade in Cancún*. University of Minnesota Press.
- Cepek, M. (2018). *Life in oil: Cofán survival in the petroleum fields of Amazonia*. University of Texas Press.
- Cetina Catzín, A. D. J. (2022). Chi'ichnak: "Otras" vivencias del COVID-19 entre los mayas de la Península de Yucatán. En G. Angelotti Pasteur (Coord.), *Testimonios antropológicos de la pandemia por COVID-19*

- en América Latina: Tomo III. Migración, trabajo y economía de grupos vulnerables* (pp. 39-50). Ediciones de la Calle 70.
- Descola, P. (2014). Beyond nature and culture. En G. Harvey (Ed.), *The handbook of contemporary animism* (pp. 77-91). Routledge.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la amazonia. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-35). IWGIA.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Ebel, R., & Castillo Cocom, J. A. (2012). X-Pichil: From traditional to "modern" farming in a Maya community. *World Academy of Science, Engineering and Technology*, 69, 1203-1213.
- Erazo, J. S. (2013). *Governing indigenous territories: Enacting sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Duke University Press.

