

La significación de la naturaleza en comunidades indígenas

Un estudio de caso

The significance of nature in indigenous communities

A case study

Raquel Aparicio Cid / Edgar Javier González Gaudiano

Los constantes y acelerados cambios en la actual conformación geopolítica global inciden en la reconfiguración de la vida en poblaciones rurales de linaje indígena y en sus significaciones sobre la Naturaleza, al modificar los principios fundamentales de sus relaciones socioambientales. Las fuentes externas de intervención en estas comunidades, como los programas públicos, la escuela y las religiones judeo-cristianas, incorporan contenidos de la episteme moderna al conjunto de procesos de significación *propios* que explican el mundo. Desde esta conflictiva mezcla de sistemas epistemológicos se construyen concepciones sobre la Naturaleza que reflejan las contradicciones entre los modos propios de sentirla-vivirla, y los de racionalizarla desde el pensamiento *moderno* que se han introducido en ellas.

Palabras clave: significación de la Naturaleza, comunidades indígenas, epistemologías, ontología.

The constant and accelerated changes in the current global geopolitical formation affect the lifestyle's reconfiguration in rural populations of indigenous lineage and their understanding of Nature, by modifying the fundamental principles of their socio-environmental relations. The external sources of intervention in these communities, such as public programs, school and Judeo-Christian religions, incorporate contents of the modern episteme to the originals processes of signification of the world. From this conflictive mix of epistemological systems, are built conceptions about Nature that reflect the contradictions between their own ways of feeling-living it, and the modern logics' way of rationalization that has been introduced into their cultures.

Key words: meaning, Nature, indigenous communities, epistemologies, ontology.

Fecha de recepción: 06/01/2017
Fecha del dictamen: 23/04/2018
Fecha de aprobación: 01/05/2018

ENTRE LA MONOCULTURA Y LA ALTERIDAD

La actual configuración geopolítica mundial es resultado de un devenir histórico que abarca desde modelos civilizatorios del imperialismo-colonialismo hasta los paradigmas presentes del desarrollo, el capitalismo y la modernidad, los cuales han sido aceleradamente diseminados en todo el orbe por la globalización, y cuyas consecuencias se expresan en la crisis ambiental y de desigualdad social planetaria.¹

En perspectiva epistémico-ontológica, la globalización se define como la hegemonía de la cosmovisión moderna, que impone un modelo de vida como el único posible (Lander, 1999). El conjunto de prácticas y valores *deseables* para este esquema civilizatorio se promueve mediante numerosos dispositivos socioculturales,² articulados en un esquema de interconexión de escala global cuya función es relacionar lo que es valioso desde un punto de vista instrumental, mientras separa o excluye lo que no lo es para dicha razón (Martín-Barbero, 2002).

El pensamiento moderno al que se alude es considerado por Santos (2009) como un pensamiento *abismal*, el cual emerge de un sistema de diferenciaciones que segmenta la realidad social en dos universos: lo que se encuentra de *este lado* de la línea y lo que está del *otro lado*, que por tal es excluido y considerado inexistente. La prevalencia de esa forma de pensamiento otorga sentido y soporte ético a las prácticas hegemónicas, y alienta la intención de imponer un pensamiento pretendidamente universal, junto con la visión de un mundo único, en detrimento de la diversidad epistemológica, ontológica y natural, particularmente la diversidad biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

En ese contexto es posible encontrar la confluencia de la dimensión epistemológica con la ontológica/axiológica en la pretensión del capitalismo colonial/moderno de convertir al mundo humano en una monocultura (Santos, 2006), provocando la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de otros grupos sociales (Escobar, 2014).

¹ La globalización es también interpretada por otros autores como capitalismo: una forma de capitalismo extremo (Touraine, 2006), un nuevo orden mundial capitalista (Aguirre, 2013). Esto es cierto en cuanto a la ideología económica que la globalización impone. Sin embargo, por su funcionamiento, la globalización parece más un fenómeno de expansión ideológica que una ideología en sí, en este caso, el capitalismo.

² El concepto de *dispositivo* es explicado por Agamben (2011) como todo lo que tiene la capacidad de orientar y modelar las conductas, las opiniones y los discursos de las personas, siendo el lenguaje posiblemente el más antiguo.

Lo anterior explica la presencia a veces contradictoria de ideas descontextualizadas en las visiones del mundo de numerosos grupos sociales, las cuales se reflejan en sus relaciones con el medio natural, puesto que algunas de las ideas de naturaleza del pensamiento occidental están estrechamente relacionadas con las nociones de progreso y desarrollo (Gudynas, 2010).³ Estos efectos se observan claramente en pueblos o culturas *tradicionales* –campesinas, indígenas y afrodescendientes– que registran una profunda reconfiguración (Martín-Barbero, 2002) debido a que la modernidad, además de minar su base ontológica, en mayor o menor grado los ha incorporado en su lógica a partir de una “política de erosión de la comunidad como el nuevo acto capitalista para acabar con las alteridades a la modernidad” (González, 2007:76).⁴

Sin embargo, la intención del proyecto capitalista de convertirse en el abstracto universal histórico que pretende ser, se enfrenta a una vastedad de modos de ser que disipan o mediatizan los efectos de las tendencias externas (Aguirre, 2013), desplegando estrategias de resistencia cultural por las cuales la esencia de numerosos pueblos se mantiene. Esta persistencia, muestra de una vigencia ontológica genuina y presente, plantea a las sociedades modernas “un reto fundamental a la pretendida universalidad deshistorizada de la globalización y su presión homogenizadora” (Martín-Barbero, 2002:7), un ejemplo de alteridad posible.

Entre los múltiples factores que hacen persistir *otras* formas de vida frente a los valores del capitalismo, la colonialidad y el pensamiento occidental moderno, ¿qué valor tiene la relación de esos pueblos con la tierra y la naturaleza como soporte de resistencia cultural? La respuesta a esta pregunta resulta clave para entender lo que hoy ocurre con las comunidades rurales de herencia indígena en México, desde una perspectiva epistemológica y ontológica estrechamente ligada a la noción de territorio-naturaleza,

³ Lo descontextualizado alude a esquemas de ideas que alteran la relación entre las personas y el mundo, al subordinar lo que no es objetificable, esto es, las especificidades particulares que hacen implícitos los significados (Hornborg, 2001).

⁴ La *indigenidad* es un factor identitario de numerosas comunidades descendientes de culturas originarias en las cuales ésta no sólo se considera como origen, sino como elemento central de la cultura viva, pero no puede reificarse o sobreponerse a otros elementos que han configurado la diversidad cultural actual, como resultado de las transformaciones que plantean los tiempos históricos y las circunstancias de los pueblos. Por otra parte, aunque no se discute aquí, la denominación “indígena” es un reducto colonial que debe cuestionarse, encontrando nuevas formas de referir a los grupos sociales que tienen lo indígena como un factor de su identidad (entre otros), preferentemente desde sus propias epistemes y palabras.

pues a partir de ella se configuran los sentidos existenciales tanto individuales como colectivos en estas sociedades.

En cuanto al ámbito epistemológico, los conocimientos locales, tradicionales o indígenas representan un importante grupo de conocimientos considerados *otros* en relación con el conocimiento moderno.⁵ Ese tipo de conocimientos, producido y conservado por pueblos tradicionales, forma parte vital de sus culturas, y posee un gran potencial para entender y dar solución a los problemas sociales y ambientales (Olivé, 2009).

Los conocimientos tradicionales “se significan tanto a través del conjunto de prácticas que integran los procesos de producción y reproducción materiales de la cultura, como [de] sistemas de creencias, por medio de los cuales esa cultura logra su producción y reproducción simbólica” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008:104). El conocimiento local indígena campesino se imprime en los procesos de interacción social, generando pedagogías propias, no siempre reconocidas desde las pedagogías institucionalizadas, pero actuantes, implícitas en la vida de este tipo de comunidades, puesto que de ellas depende en gran medida su reproducción biológica y cultural.⁶ Además de su relación con las prácticas locales, estos sistemas de conocimiento tienen un fuerte vínculo con la espiritualidad, que también forman parte de la cultura de los grupos sociales.

Junto con los sistemas de conocimientos, otro aspecto fundamental para la comprensión del fenómeno que se aborda es la noción de territorio. Territorio como un espacio biofísico y simbólico, y como “proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (Escobar, 2014:91). Aquí, la especificidad de la categoría de territorio alude a diversas formas de concebir el espacio, de *construirlo* –simbólicamente– a partir de las relaciones del sujeto con el medio, y de constituirse como sujeto a partir de él (Hernández-Ávila, 2011). Así planteada, esta noción resulta eminentemente relacional entre el ser humano y el espacio territorial en el que se desarrolla.

Pérez Taylor (2010) considera que el espacio territorial es uno de los principales argumentos que permiten determinar la condición cultural y étnica, porque sitúa al

⁵ Aunque la *otredad* se plantea respecto de la posición dominante, Rengifo (2015) aprovecha tal noción para explicar el *conocimiento otro* como sistemas de conocimientos basados en otros supuestos cognoscitivos y culturales, distintos, que corresponden a otro tipo de saberes y de perspectivas ontológicas. Enumerar el conocimiento local, indígena o tradicional es insuficiente para representar la vastedad de los conocimientos otros, para los cuales se requieren otras denominaciones, pero valga este conjunto como una representación válida de dicha pluralidad.

⁶ Sobre este tema véanse Chamoux (1992) y Toledo y Bassols (2008).

grupo social en un territorio dentro del cual la reproducción social ocurre, basada en el conocimiento práctico del lugar. Este tipo de conocimiento ha sido producido por los pueblos de manera histórica, “en sus espacios habitados como territorios ancestrales, con los que están vinculados y de los que dependen, que se expresan en una forma específica de existencia, en su modo particular de habitar y vivir en su mundo” (Limón y Berrueta, 2007, citados en Díaz y Pérez, 2013:467).

La apropiación del territorio por parte de los grupos sociales se hace de manera cotidiana mediante las prácticas sociales (productivas y culturales), convirtiéndolo de esta manera en un recipiente que reúne significados y prácticas ligados a las formas organizativas y reproductoras de la comunidad, que a su vez otorga sentido a su identidad (Balcázar, 2011), constituyendo así su cultura. El territorio llega incluso a determinar la estructura de la propia colectividad que en él se asienta (Giménez, 1999).

Lo anterior explica el hecho de que, aun con las presiones de la globalización sobre los pueblos y sus espacios de vida, los territorios sigan siendo para ellos espacios vitales, indispensable para el desarrollo de las culturas, pero también para marcar la pertenencia e identidad de lo que Giménez (1999) denomina lugares de inscripción de las “excepciones culturales”.

Desde esta perspectiva se observa que el creciente número de comunidades en el país que ejerce resistencias de carácter cultural, ambiental y político en la defensa de sus espacios territoriales, lo hace a partir de una visión que rebasa la sola apropiación física del territorio, sino que involucra la defensa de una forma de vida en *ese* espacio, una ontología que desea persistir. Para Escobar (2014), tal resistencia puede considerarse ontológica.

SIGNIFICADOS DE LA NATURALEZA

La discusión previa perfila las condiciones en que se produce el inequitativo encuentro entre el proyecto *moderno* y las formas de vida de las comunidades rurales campesinas de herencia indígena, a consecuencia del cual las concepciones locales se ven paulatinamente erosionadas (Escobar, 1997), situación que también se imprime en las interpretaciones de estos pueblos acerca de la Naturaleza.

Aquí se vuelve a establecer como punto de referencia la cosmovisión moderna, no por otorgarle centralidad, sino porque predomina y altera otras cosmovisiones con las que tiene contacto: la visión moderna del mundo separa la totalidad ontológica del ser humano con la naturaleza, y la explica en una dicotomía que constituye, según Descola y Pálsson (2001), el fundamento clave de la epistemología modernista, quizá también de su ontología.

En este punto se explicita la conciencia de que la palabra *Naturaleza* corresponde a una nomenclatura moderna –cuyas raíces etimológicas se encuentran en la antigua cultura griega–, emanada de un pensamiento dualista y objetificante.⁷ Naturaleza es un concepto colonial inscrito en el proyecto moderno, cuya racionalidad occidental convierte a esa entidad en un medio para un fin (Grosfoguel, 2013), lo que facilita su apropiación intensiva, ya convertida en “recursos naturales”.⁸

La noción de Naturaleza no se construye de igual manera en todas las sociedades, puesto que, al ser una construcción social, es diferente en cada momento histórico y se modifica en función de la forma en que los seres humanos se relacionan con el entorno (Gudynas, 2002). Por tal razón, la visión dualista del universo que permea en la episteme moderna no debe pretender imponerse como un paradigma ontológico sobre otras culturas (Descola, 2001). Sin embargo, aun aceptando que tal noción aún se pudiera encontrar más o menos pura en algunos reductos culturales alejados de la influencia de la modernidad, también se puede constatar que esta perspectiva ha permeado numerosos grupos descendientes de las culturas originarias.

La importancia de los actuales significados de la Naturaleza en estas comunidades radica en el supuesto de que, en lo que respecta a su vida social y su relación con el medio, “utilización y significado son caras de una misma moneda esculpida por la práctica cultural” (Escobar, 1997:43). Y dado que las propiedades del entorno adquieren significados distintos en función de la forma histórica y técnica que le otorgan las prácticas que realizan los grupos sociales (Lévi-Strauss, 1964), interesa conocer las actuales comprensiones sobre la Naturaleza que *rigen* las relaciones ambientales de las comunidades rurales que viven y dependen directamente del medio para su subsistencia.⁹ ¿Cuáles son esas significaciones?, ¿cómo se concibe a la Naturaleza?, ¿qué elementos intervienen en la construcción de estas nociones?

⁷ El pensamiento objetificante se basa en la clasificación dicotómica sujeto-objeto, en la cual el sujeto tiene jerarquía sobre el objeto, concebido éste en cuanto que material, sin significado intrínseco pero cognoscible (Hornborg, 2006). Hornborg (2001) considera que quienes poseen ese tipo de pensamiento tienden a aplicar dicha dicotomía a la relación entre las personas y el mundo natural.

⁸ Aunque en otras culturas la lógica de medios-fines se presenta en el ámbito biológico de subsistencia, es sólo un aspecto de la relación de los seres humanos con la Naturaleza.

⁹ Es necesario anotar que el medio representa solamente una dimensión a partir de la cual se identifica a la Naturaleza, pero tiene una enorme relevancia, puesto que está asociado con otras significaciones importantes para las comunidades.

En la búsqueda de respuestas una dificultad primaria es tratar de entender las significaciones de Naturaleza en y desde culturas distintas, particularmente si se plantea con los parámetros de una sociedad modernizada, la cual evoca elementos distintos a los de sociedades que desarrollan su vida en zonas rurales, inmersas en paisajes y actividades productivas involucradas con el medio natural, por ejemplo: “En Occidente, la grandeza del destino es la trascendencia individual; entre los indígenas, su continuidad como pueblo representa la conservación del mundo. Su relación con la naturaleza es por ello distinta” (Montemayor, 2000:98).

A partir de los supuestos planteados encontramos que la situación y la relación de la colectividad con el entorno prefiguran factores en función de los cuales la Naturaleza puede constituir significantes diferentes, de acuerdo con las condiciones de vida del grupo social. Por otra parte, suponer que todas las personas de la comunidad perciben el orden natural de igual manera implicaría negar la posibilidad de distintas naturalezas, como también la alteridad de las percepciones (Escobar, 1997).

Así, al referir *Naturaleza*, encontramos una gran diversidad no solamente de significados, sino de configuraciones subjetivas de un aparente *mismo* significante, derivada no solamente de la multiplicidad de culturas, sino también –y sobre todo– de las perspectivas ontológicas y epistemológicas de cada sujeto y, en segunda instancia, de sus comunidades de pertenencia. En este universo de nociones posibles podríamos hallar que el concepto Naturaleza tiene muy poco significado (Descola, 2001); que su valor semántico es relativo, o bien, inconmensurable y por tal difícilmente expresable por los sujetos (Gudynas, 2002).

Pese a las contrariedades halladas en torno a la noción de Naturaleza –su origen moderno/colonial y su posible intangibilidad/vacuidad–, nos propusimos mantenerla como eje de navegación en esta búsqueda por ser una noción ampliamente conocida (sea sentida o no) en las sociedades contemporáneas, incluyendo las tradicionales, campesinas e indígenas.

Presuponiendo la ubicuidad de la idea de Naturaleza en gran parte de las sociedades, más que como un concepto fijo, se propone como una categoría analítica que configure una plataforma base para una interpretación acerca de la entidad (significante) que se refiera con ella, además de los significados que a esas interpretaciones se les otorguen. Desde este plano abierto se busca conocer también desde cuáles dimensiones del ser emergen los significados de la Naturaleza –donde lo cognitivo constituye únicamente una coordenada epistemológica–: *Naturaleza* es, en sentido exacto, una cartografía simbólica por dibujar, desde cada persona, con los signos que le provee su cultura.

NATURALEZA Y COMUNIDADES

Para responder a las interrogantes planteadas en este artículo se hizo una investigación en dos municipios rurales de origen indígena del estado de Oaxaca, con el fin de identificar los elementos y las dimensiones a partir de las cuales conciben a la Naturaleza. El primero, Santiago Tilantongo, se localiza en el distrito de Nochixtlán, en la región mixteca, y el segundo, Santiago Xiacuí, en el distrito de Ixtlán de Juárez, en la región zapoteca de la Sierra Norte.

Tilantongo registra uno de los más altos grados de desertificación en el país como resultado de la pérdida histórica de su cobertura vegetal. Las comunidades que habitan en este lugar están integradas por una mayoría de indígenas mixtecos en situación de pobreza extrema y alta marginación, y viven principalmente de la agricultura y de la ganadería menor. Desde hace más de 30 años realizan acciones de recuperación del suelo y vegetación.

Por su parte, Xiacuí cuenta con una importante superficie de bosques templados en muy buen estado de conservación; manejados y aprovechados mediante empresas comunitarias, bajo acuerdos colectivos. La agricultura es escasa, pero se mantiene como actividad principal de algunas familias. Sus comunidades tienen bajo nivel de marginación y cuenta con una importante población indígena zapoteca.

En los dos municipios se realizaron estancias de varias semanas entre agosto de 2015 y abril de 2016 para observar las dinámicas comunitarias y familiares a partir de las cuales se desarrollan procesos educativos intergeneracionales para la subsistencia, puesto que en ellos se producen interacciones comunicativo-pedagógicas en las que la Naturaleza toma centralidad y llega a constituirse en interlocutora de la vida humana.¹⁰ Se sostuvieron conversaciones y entrevistas con habitantes de las comunidades, en algunas de las cuales se generaron reflexiones para entender las nociones de naturaleza a partir de la relación de estas personas con la tierra, que es la representación más cercana de esa entidad.

El análisis de significados de Naturaleza se basó en los diálogos con 30 personas. Catorce de ellos se realizaron con habitantes de cinco comunidades de Tilantongo (La Providencia, El Carmen, Buenavista, San Antonio y El Progreso), nueve de los cuales eran hombres y cinco mujeres, cuyas edades van de los 26 a los 77 años. Todas estas personas realizan diversas actividades campesinas, aunque una de ellas tiene como

¹⁰ En el mismo circuito relacional, pero desde otro sentido, Hall considera que “debemos ver en el hombre un interlocutor con su medio ambiente” (1966:12).

actividad principal la prestación de servicios de transporte. Todas poseen tierras, como núcleo familiar, bajo la costumbre de que los padres heredan la tierra a los descendientes que vayan a trabajarlas o bien, que éstos comprarán la suya en su adultez.

De Xiacuí se analizaron las conversaciones sostenidas con 16 personas (12 hombres y cuatro mujeres) de la comunidad La Trinidad Ixtlán, cuyas edades fluctúan entre los 34 y los 82 años. Ocho son agricultoras o realizan actividades campesinas, cuatro tienen trabajos relacionados con silvicultura y también cultivan sus tierras; dos son empleados gubernamentales (uno continúa sembrando su parcela) y dos se dedican a los servicios de manera exclusiva (no siembran).

La edad es determinante en el tipo de experiencia y la significación que las personas reflejan a lo largo de su vida, por lo que elegimos dialogar con personas adultas, en su mayoría mayores de 40 años, bajo un criterio de aproximación émica, esto es, “atendiendo a factores experienciales comunes, como hechos históricos externos compartidos que hayan podido marcar a la comunidad, generaciones, o simplemente en ciclos de vida” (Hernández, 2005:45). A su vez, el ciclo de la vida de las personas está estrechamente relacionado con otros factores como el rol en la familia –marcado aún por el género– y el trabajo productivo (ya sea éste doméstico, en el campo, u otros ámbitos laborales como el comercio y la albañilería, por ejemplo). Todo ello englobado en una amplia perspectiva de continuo cambio intergeneracional que opera como macrofactor de la vida familiar y comunitaria.

Las comunidades de ambos municipios tienen en común varios aspectos de carácter contextual e histórico, de los cuales referimos tres que son fundamentales para explicar su situación presente: un origen cultural antiguo proveniente de las culturas mesoamericanas originarias, una historia reciente (siglo XX) de luchas sociales por la posesión y control de sus territorios, y la constante influencia del sistema-mundo moderno.

Estos tres ángulos de referencia son observables en la configuración de los pueblos actuales e inciden claramente en sus visiones del mundo, sus formas de vida y sus relaciones con la naturaleza.

SANTIAGO TILANTONGO

El municipio de Santiago Tilantongo comprende una superficie territorial de 116.1 kilómetros cuadrados. Cuenta con 24 localidades en las que habitan en total 3 210 personas (CDI, 2010). La tenencia de la tierra es comunal y privada, en menor parte (Velasco, 2011). La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

(CDI, 2010) y el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2010a) cuentan como población indígena a 2 648 personas, lo que coloca a Santiago Tilantongo en denominación de “municipio indígena”, es decir, cuya población indígena es de 40% y más de la población total (Sedesol, 2013). Registra un grado de marginación muy alto y la mayoría de la población se encuentra en situación de pobreza (84.6%), de la cual 33.9% está en pobreza moderada y 50.7% en pobreza extrema (Sedesol-Coneval, 2010).

A partir de la investigación documental y de las observaciones realizadas en cinco comunidades de Tilantongo, vemos que, aunque las familias cuentan con artefactos y servicios de la vida contemporánea urbana,¹¹ en gran parte de la población del municipio predomina un estilo de vida plenamente inserto en el medio natural, es determinado por éste, y se vive en comunalidad.

La emigración es un factor que reconfigura directa y constantemente el perfil de la población del municipio, y tiene mayor incidencia en los jóvenes. Este factor también incide en el bajo crecimiento poblacional en el municipio.

En cuanto a quienes permanecen en estas comunidades, principalmente los adultos y los ancianos, así como algunos jóvenes que han decidido mantenerse en sus comunidades, éstos se encuentran satisfechos con su forma de vida. Muchos de los entrevistados han probado la vida en las ciudades (la emigración) como parte de su experiencia existencial, y todos han retornado a sus pueblos.

EN TORNO A LOS SIGNIFICADOS DE LA NATURALEZA

En la práctica, la noción de Naturaleza que predomina en los sujetos está determinada por la relación con la tierra, que además de permitirles su subsistencia (por medio del trabajo), ofrece hogar y estructura a la dinámica de las familias, dando un sentido implícito a la vida cotidiana de gran parte de la población, lo que se traduce en la dimensión de la reproducción social y la cultura. De este modo, la Naturaleza es identificada como Tierra en prácticamente todas las dimensiones de significación que se le otorga a esta noción.

El trabajo constituye el pilar principal de la relación cotidiana de las personas con la tierra, sus principios son eminentemente pragmáticos, pero no están disociados de otras

¹¹ La mayoría de los hogares cuenta con televisores; algunos tienen estufas (aunque se prefiere el uso de fogón abierto), refrigeradores, automóviles, maquinaria agrícola, energía eléctrica, servicio de telefonía. En La Providencia una casa tiene servicio de internet.

dimensiones de significación de la Naturaleza. Un ejemplo específico es que el cuidado del medio, ligado a razones de subsistencia de los grupos, y porque representa su hogar.

En las agencias visitadas, la comunidad y las familias comparten con sus sucesores conocimientos sobre el manejo del territorio, propiciando el desarrollo de capacidades para el trabajo (que a su vez garantiza la subsistencia de los individuos y el grupo), conformando los conocimientos colectivos referidos al medio o, por lo menos, las normas de manejo y acceso a éste.

Por lo general, todos los integrantes del grupo familiar participan en el trabajo productivo ancestral –campesino–, lo que obliga a la realización de las actividades, bajo orientación y tutela de los mayores (expertos). Los aprendizajes que se producen son situados, prácticos y reales, por lo que se integran fácilmente en el corpus de conocimiento de las personas que participan de estas actividades. Se trata de procesos educativos situados en el medio, donde la práctica y la observación llegan a ser más importantes que el lenguaje verbal para la enseñanza.¹² Es en estas interacciones donde se produce una de las más importantes fuentes de significación acerca de la Tierra-Naturaleza en estas comunidades.

La religión emerge como un filtro importante en la configuración de la idea de naturaleza; es de carácter eminentemente ideológico y de esencia distinta a la espiritualidad, pues involucra una relación exclusiva de los humanos con dios. Para los seguidores de las religiones judeo-cristianas (católica y testigos de jehová) existe una separación entre dios y la Naturaleza, derivada de la creencia de que un dios gobierna el Universo, y se sirve de ella para ejecutar en el planeta ciertas tareas en aspectos donde el hombre no tiene agencia (principalmente el clima y otros fenómenos de la Tierra –vol-canes, sismos–, el movimiento de los astros). Esto coloca a la Naturaleza en calidad de *ayudante* o asistente de la divinidad judeo-cristiana en ciertos quehaceres para los cuales tiene notable autonomía, de modo que ella es responsable de las consecuencias de lo que hace, y no dios. Esto puede verse en los efectos de algunos fenómenos climáticos que afectan a las personas o sus propiedades –como la sequía de 2014, o la granizada registrada a mediados de septiembre de 2015 en varias agencias de Tilantongo–, los cuales no son atribuidos al poder de dios, sino al de la naturaleza solamente.

¹² Este proceso de integración, a su vez, tiene el objetivo ulterior de detonar la capacidad de las nuevas generaciones para la autosuficiencia futura si la perspectiva es el trabajo campesino. Para los jóvenes se abren otras alternativas para la autosuficiencia en labores no relacionadas con el trabajo agrícola; sin embargo, en la mayoría de los casos recibirán desde la familia y la comunidad elementos de conocimiento y técnica campesina como parte de su formación primaria.

Aun con la fuerte influencia de la religión en estos pueblos, la espiritualidad pervive en un ámbito apartado de aquélla. No es un asunto epistémico o de racionalidad: constituye una dimensión de la relación de las personas con la tierra a un nivel ontológico-filosófico, donde las percepciones de la naturaleza llegan a aproximarla a un nivel de divinidad parecido al que le otorgaban las culturas prehispánicas. A diferencia de la religión, que involucra una relación de los humanos con dios, la espiritualidad se encuentra en el modo de relación de las personas con la tierra dadora de vida (como el amor, no en sentido afectivo, sino de gratitud, reciprocidad y pertenencia) y con sus criaturas (árboles, animales, ríos, cerros). Se asume como un poder vital que une a los seres entre sí y con la matriz Tierra; no se muestra de manera tangible ni ordinaria, sino que es íntima, profunda, y es por él que la Tierra sigue siendo considerada sagrada. Algunas personas se reconocen explícitamente como parte de la Naturaleza.

El disfrute del paisaje –además, el *nuevo* paisaje construido por los comuneros a partir de la década de 1980, con las obras de suelo y reforestación– es otra de las satisfacciones más destacables para estas personas y se expresa en su actuar diario.

Un elemento que aparece esporádicamente en las conversaciones son los objetos de la cultura prehispánica que se hallan en numerosos lugares del territorio municipal y que son frecuentemente localizados por los campesinos en sus tierras, constituyendo una retícula particular del territorio. Además, éste no sólo está lleno de significaciones culturales e históricas (sitios de la cultura prehispánica, pinturas rupestres), sino también de geotopos que han inspirado los nombres que tienen ciertas áreas o sitios emblemáticos, tales como cerros, cuevas y barrancas, e historias. Tales significaciones son compartidas por medio de narraciones y conversaciones y constituyen un elemento de identidad colectiva.

Los principios comunitarios para la reproducción social intervienen fuertemente en la recreación de los conocimientos familiares y comunitarios para las tareas productivas, los cuales definen el objetivo y la forma de los procesos de enseñanza-aprendizaje sobre el medio. A su vez, le otorgan fundamento y sentido a las acciones que las personas realizan en el entorno natural, constituyendo un vehículo para la reproducción del grupo social y su cultura a través del trabajo con la tierra.

SANTIAGO XIACUÍ

El municipio de Santiago Xiacuí tiene una superficie territorial de 47.07 kilómetros cuadrados, que abarca el territorio de la cabecera municipal y de tres agencias municipales. La población total es de 2 171 habitantes (Inegi, 2010b), de los cuales 634 son indígenas (CDI, 2010). Xiacuí es considerado como municipio con población

indígena dispersa, con un grado de marginación bajo (CDI, 2010). El estudio se limitó a la agencia de La Trinidad Ixtlán, en donde habitan 783 personas, de las cuales 136 se reconocen indígenas (CDI, 2010). La comunidad posee una superficie de 805 hectáreas, de las cuales 704 son propiedad comunal (Roldán, 2014).

La configuración de la forma actual de vida de la comunidad de La Trinidad está influenciada por factores como la emigración y la constante intervención de entidades gubernamentales, que en parte ha propiciado un cambio en la expectativa de la población joven, la cual encuentra su sostenibilidad futura en empleos remunerados fuera de la comunidad, más que en el trabajo agrícola o forestal en su tierra.

A diferencia de las comunidades de Tilantongo, donde desde hace siglos la principal estrategia de subsistencia (y resistencia) es la producción familiar de alimentos, en La Trinidad, donde hace apenas dos décadas la agricultura era una actividad relevante para el sustento de muchas familias de la comunidad, dicha estrategia se centra en el empleo asalariado. En la actualidad la agricultura es una actividad que realizan unas 20 familias en la comunidad, y sus practicantes son personas mayores de 45 años, en promedio.

Por otra parte, aunque exitoso y reconocido a nivel mundial, el trabajo de manejo forestal, aprovechamiento e industrialización maderable que realiza la comunidad por medio de sus empresas sociales, éste no alcanza –por la extensión de sus bosques y el volumen maderable obtenible– a proporcionar suficientes empleos directos.

El comportamiento colectivo respecto al medio (de preservación y cuidado) es regido moralmente por la visión de los caracterizados, que son personas mayores (todos varones) con un nivel de conciencia ambiental elevado o muy elevado. La opinión de estos caracterizados establece los principios de la relación de la comunidad con el medio, y se impone a través de la Asamblea comunal.

EN TORNO A LOS SIGNIFICADOS DE LA NATURALEZA

Las palabras utilizadas con más frecuencia para referir el medio natural son *bosque* y *monte*, pero también *tierra*, en el caso de los agricultores y en personas que han realizado trabajo silvícola además del agrícola. Las mujeres aluden al *monte* para referirse al medio natural, y éste es el primer elemento con el que se identifica a la Naturaleza.

El sustento para la vida humana a través del trabajo en el medio aparece como primer gran nexo con la Naturaleza, casi al mismo nivel que como disfrute existencial (paisaje) e identidad. La dimensión como medio de subsistencia pierde fuerza junto con el abandono del trabajo productivo en el medio, que hasta hace unas dos décadas fue una forma prominente de relacionamiento humano-ambiental.

Siendo el medio natural una importante dimensión de significación de la naturaleza en los habitantes de La Trinidad, las referencias más frecuentes acerca de ella la definen como proveedora de recursos para la vida humana. Los cambios registrados durante las últimas décadas en las actividades para la subsistencia orientan esta noción *recursista* acerca del medio natural hacia una perspectiva utilitaria en sentido económico (“árbol verde paga”, dice la señora Carmen, entrevista personal, 24 de marzo de 2016). Se trata de un rasgo sutil, pero coherente con la pérdida paulatina de la conciencia de dependencia directa que se tiene del medio natural para obtener de él los alimentos (pues pueden comprarse).

Entre quienes mantienen la tarea agrícola y silvícola como principal forma de subsistencia, la noción de Naturaleza involucra más dimensiones ontológicas y biológicas que quienes la valoran predominantemente como fuente disfrute existencial, o bien una mayor profundidad en las mismas. Estas personas revelan hondas emociones respecto al bosque y su biodiversidad, que alcanzan un nivel de fascinación, y expresan la grandeza de la Naturaleza como entidad sagrada. Al referir su trabajo, se introduce la racionalidad para explicar, con un lenguaje técnico, el hecho de “tener que” cortar árboles. El paso de una disposición espiritual a otra es notorio y revela la integración imperfecta de diversos discursos, visiones y dimensiones en la construcción de la noción de naturaleza y su comunicabilidad.

Respecto de la influencia de la religión en las nociones de naturaleza, ésta se inscribe en una dimensión racional, convertida en creencias, de igual manera que en Tilantongo: las tres religiones judeo-cristianas occidentales que se practican en la comunidad han generado en sus habitantes una idea de la naturaleza como creación de dios, al cual aquélla obedece.

En todos los casos donde se presentó este cambio de sentir en la respuesta (de la magnificencia o la sacralidad a ser una hechura de dios), se revela un ajuste de carácter ideológico-religioso, racional, que somete las percepciones más íntimas al pensamiento religioso actual. Esto es que la influencia de la fe religiosa incide notoriamente en el acomodamiento conceptual que se hace desde lo racional acerca de la naturaleza: las expresiones desde la emoción le otorgan poder y grandeza propia; desde la religión, la naturaleza se disminuye y llega a cosificarse.

Aunque en las conversaciones orientadas a la reflexión sobre la naturaleza se facilita encontrar diversas dimensiones en las significaciones de las personas, en la práctica estas relaciones son poco visibles debido quizá a los cambios recientes en la dinámica social, concretamente de las elecciones familiares respecto a su forma de vida y la preparación para la vida de sus sucesores. De ahí que sea más notoria la comprensión de naturaleza como disfrute del paisaje y de bienestar por vivir en ese privilegiado lugar.

En algunas familias persisten en los procesos de enseñanza-aprendizaje para el trabajo de subsistencia en tareas relativas al aprovechamiento directo del medio y al trabajo reproductivo, pero están perdiendo relevancia de manera sostenida junto con el cambio de actividades productivas.

Un factor que explica este cambio en la forma de vida es el interés primario de los padres y abuelos campesinos o silvicultores para que sus hijos y nietos estudien carreras técnicas o universitarias y puedan realizar trabajos remunerados menos arduos y más “seguros” (en la constancia del ingreso) que la minería, la agricultura o la silvicultura, tales como la enfermería, la asistencia social, docencia, ingenierías, entre otras. Esta perspectiva ha debilitado la visión ancestral en la que la prioridad de los antecesores era generar en los sucesores las capacidades para la autosuficiencia con base en el aprovechamiento del medio, otorgando preferencia al esquema del empleo remunerado.

HALLAZGOS EN TORNO A LA SIGNIFICACIÓN DE LA NATURALEZA

La idea de Naturaleza no es una idea pre-existente en el sujeto: se construye como resultado de la reflexión que propicia la necesidad de narrar o explicar esta noción, en un momento específico, referido a un ámbito o dimensión desde la cual puede referirse y concretarse (la creación divina, el trabajo de restauración o de cultivo, la alimentación, la continuidad del grupo social). Sin embargo, el tipo de concepciones que los sujetos tienen respecto a su lugar en el mundo y a la Naturaleza se reflejan en sus prácticas cotidianas y sus interacciones sociales, principalmente por medio de la comunicación intersubjetiva.

La situación de enunciación determina el alcance de los significados: hay un nivel donde Naturaleza/Tierra se expresa de manera verbal y no verbal en la vida cotidiana (esto es, las operaciones sígnicas derivadas de las prácticas sociales, particularmente en el trabajo doméstico y productivo); y otro donde constituye un espacio para la reflexión personal sobre la biografía del sujeto y su relación con la tierra. En este segundo nivel se abre la reflexión desde varios puntos situacionales desde donde emergen las significaciones: las emociones, la ideología (religión), el conocimiento formal, la experiencia vital, el conocimiento colectivo-cultural.

En la normalidad de estas comunidades, la entidad Naturaleza es nombrada como *Tierra*: la tierra en la que se vive, que se trabaja; la tierra-madre que alimenta, tierra como entidad extra humana, con voluntad, que otorga la vida, y también como territorio, medio ambiente, *nuestra* tierra (como superficie propia y como identidad cultural), el mundo. Aspectos como el clima, la sequía, la lluvia, el aire, no se incluyen en la noción de Tierra, aunque están interconectados con ella.

Monte y bosque son otros términos de uso frecuente que refieren ciertos aspectos de la tierra, pero con un alcance más delimitado, como tipos de territorio. Su significación es específica y alude por lo general al medio natural externo. En las narrativas y los relatos locales se les menciona como lugares donde suceden eventos de carácter mágico o histórico, y pueden ser considerados como entidades con voluntad propia.

En Tilantongo el suelo tiene una connotación relevante, pues desde hace tres décadas las comunidades han realizado trabajos para la restauración y protección del mismo, lo que le ha dado una importancia particular a esta palabra, que aparece con cierta frecuencia en las conversaciones de los comuneros. De manera similar ocurre en La Trinidad, con el bosque, que representa la riqueza natural visible que mejor identifican, y es tema frecuente en las pláticas cotidianas entre las personas.

En ocasiones se alude a la Naturaleza, como conjunto más amplio e integrado de elementos físicos y climáticos; su uso no es muy frecuente. *Naturaleza* puede contener todos los elementos perceptibles, y otros de carácter espiritual o sagrado. Es un término de amplias posibilidades de contención puesto que integra aspectos que Tierra no; sin embargo, salvo los factores climáticos, Tierra contiene los mismos significados que Naturaleza, aunque aporta otros de los que ésta carece: los referidos a la identidad.

Las dimensiones obtenidas de manera directa (esto es, del decir de los propios actores) son: medio de subsistencia, espacio natural externo, espacio de vida humana, entidad sagrada, ser interior,¹³ vida, disfrute existencial, identidad. Una dimensión más fue inferida en un segundo nivel de interpretación: la Tierra/Naturaleza como fundamento de la vida humana (basada en el trabajo; representada por la vida campesina).

La naturaleza como medio de subsistencia (alimentos, agua, oxígeno, por ejemplo) y como entorno natural externo (campo, monte), asociado con el trabajo, reciben las referencias más abundantes y frecuentes, no de manera consciente o reflexiva, sino ordinaria, espontánea, en el marco de las actividades cotidianas del trabajo doméstico y productivo. Cuando el sujeto reflexiona o construye conscientemente sus significaciones para explicarlas, asoman otras dimensiones relacionadas con la comunidad, la cultura y la espiritualidad.

¹³ La alusión de algunos de los interlocutores en torno al ser humano como *naturaleza* está asociada a una dimensión de espiritualidad en la que se reconocen como parte de ella, y también como ser biológico dependiente de la *matriz* naturaleza para su supervivencia. Sin embargo, consideramos útil identificarla como una dimensión propia, para favorecer su análisis.

CUADRO 1
Principales aspectos de la Naturaleza, agrupados por características similares

Aspectos	Elementos que refieren a la Naturaleza	Dimensión
Medio de subsistencia	Conjunto de elementos indispensables para la vida humana: agua, oxígeno, energía, alimento, medicina, materiales.	
Espacio de vida humana	Lugar donde se desarrolla la vida humana; espacio que acoge a las personas, en el que viven, hogar. Se reconoce como un espacio contenido en el espacio natural circundante, pero separado del mismo, al menos simbólicamente.	Biológica-física
Vida	Fenómeno biológico por el cual los seres viven, animación.	
Espacio natural externo	Medio natural, ambiente, territorio, paisaje, ecosistema, súper organismo, planeta; por factores como clima –lluvia, helada, sequía, calor–, geografía –montaña, cerro, río, barranca– o como elementos del medio: fauna silvestre, árboles, piedras, suelo.	Ambiental-ecosistémica
Entidad sagrada	Fuerza superior, exógena a la voluntad humana, entendida como divinidad, entidad sagrada, dios o entidad superior, gracias a la cual la vida es posible.	Espiritual
Ser interior	El ser humano como naturaleza, ser o energía interior, en correspondencia con la sacralidad de la vida, donde la persona se asume como parte del conjunto de todo lo vivo.	
Disfrute existencial	Fuente de bienestar y desarrollo humano, espacio de disfrute, calidad de vida, vida en libertad, tranquilidad, seguridad alimentaria, creatividad y plenitud para las personas.	Axiológica
Identidad	La Tierra como reservorio histórico de la cultura ancestral, contenedora de vestigios de los antecesores: sus cuerpos, sus obras artísticas y arquitectónicas; legado.	
Forma de vida	Principios y acciones sociales, que da sentido y estructura a la vida de las personas y los grupos a partir del trabajo en y con el medio, que construye cultura.	Cultural

ALGUNOS APUNTES A MODO DE CONCLUSIÓN

En estas comunidades las necesidades de los sujetos y de los grupos familiares determinan el comportamiento social: trabajo, ingreso, escolarización, emigración y permanencia son condicionadas por las ideas sobre la forma de vida que se propone el individuo (influido por su familia o por las circunstancias), lo que a su vez tiene consecuencias en el colectivo, particularmente en la organización social bajo el sistema de cargos que rige en ambos municipios y que constituye un eje fundamental de la vida comunitaria.

La visión que tengan los sujetos en lo individual y como colectivo –bajo los acuerdos tácitos o explícitos establecidos acerca del uso del medio– norma las prácticas en él, siempre entre márgenes de tensión por voluntades diferenciadas. En lo general, las decisiones del colectivo tienen la solidez suficiente para delinear las conductas que deben observar los individuos respecto al entorno, privilegiando el bien común.

Hace falta un conocimiento más amplio en torno a los elementos inscritos en el cuadrante de las perspectivas epistemológicas, y la incidencia que tienen en ellas la escolarización, la asistencia técnica y las políticas públicas, a fin de lograr una interpretación acertada sobre la forma en que estos dispositivos modernos intervienen en la construcción de las significaciones sobre el mundo de estas poblaciones. Sin embargo, hay una clara influencia del sistema escolar, asociada con los enfoques de futuro que tiene cada población respecto a la forma de vida de sus descendientes.

Lo que se evidencia notablemente en Tilantongo, y en menor grado en Xiacuí, es la fundamental relevancia de la educación comunitaria en la transmisión y renovación del acervo colectivo de conocimientos, pues es en el diálogo de subjetividades y en las prácticas sociales donde éste se genera. La pérdida de este tipo de educación –o su sustitución por sistemas de conocimientos *universales* a partir de la educación escolarizada y la consecuente sustitución del trabajo en el medio por la asistencia a las aulas o el trabajo asalariado– debilita o afecta dichos procesos, reorientándolos hacia concepciones diferentes que las obtenidas por una relación directa con el entorno a través del trabajo.

Con sus particulares realidades ambientales y sociales, estos pueblos comparten algunos elementos estructurantes (como su historia de lucha social y su origen indígena) y nuevos retos (migración, erosión de principios comunitarios) a partir del tenso encuentro con la modernidad imperante y sus agentes de intervención social, los cuales se reflejan en sus significaciones sobre la Naturaleza, como se ha descrito.

Comprender el esquema bajo el cual se resignifica hoy a la Naturaleza en poblaciones rurales de linaje indígena permite entender algunas de las principales asunciones que

impulsan la transición de la vida comunitaria hacia el estilo de vida que impone la modernidad urbanizante, canjeando el trabajo campesino por el trabajo asalariado, alejándose literalmente de la tierra. Al mismo tiempo, ofrece elementos para identificar factores internos de las comunidades que actúan como contrapeso actuante, cotidiano y vivido, en la persistencia de dimensiones de significación desde perspectivas ontológicas, epistemológicas y culturales de profundas raíces vivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2011), “¿Qué es un dispositivo?”, *Revista Sociológica*, 26(73), pp. 249-264.
- Aguirre, A. (2013). “Introducción. Nuevo orden mundial capitalista: acción del Estado y producción del espacio”, en *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. México: UNAM/Juan Pablos Editor, pp. 21-27.
- Balcázar, A. (2011). “El espacio simbólico como reproductor de la sociedad”, en *Territorio y ambiente: aproximaciones metodológicas*. México: Siglo XXI Editores, pp. 283-300.
- CDI (2010). *Catálogo de localidades indígenas 2010. Inegi-Conapo* [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578:catalogo-de-localidades-indigenas-2010&catid=38:indicadores-y-estadisticas&Itemid=54], fecha de consulta: 14 de octubre de 2014.
- Chamoux, M.N. (1992). *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ediciones de la Casa Chata.
- Descola, P. (2001). “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores, pp. 101-123.
- y G. Pálsson (2001). “Introducción”, en *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores, pp. 11-33.
- Díaz Tepepa, M. y E. Pérez (2013). “Epistemologías indígenas e integridad sociedad-naturaleza en educación intercultural”, cap. 13, en *Multiculturalismo y educación 2002-2011*. México: ANUIES/Consejo Mexicano de Investigación Educativa, pp. 449-475.
- Escobar, A. (1997). *Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Giménez, G. (1999). “Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V(9), pp. 25-57.
- González, F. (2007). “Crítica de la interculturalidad: la construcción de un proceso en el marco de la modernización”, *Cuadernos interculturales*, 5(9), pp. 63-89.
- Grosfoguel, R. (2013). Ramón Grosfoguel: “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad” [entrevista por Luis Martínez Andrade]. *Metapolítica*, núm. 83, pp. 38-47.

- Gudynas, E. (2002). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscoroba ediciones/Centro Latinoamericano de Ecología Social.
- (2010). “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”, en *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico “José Celestino Mutis”, pp. 268-292.
- Hall, E. (1966). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI Editores.
- Hernández-Ávila, L. (2011). “Territorios, territorialidades y multiculturalismo”, en *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá “José Celestino Mutis”, pp. 296-306.
- Hernández, J. (2005). *Metodología de la investigación sociolingüística*. Málaga: Editorial Comares.
- Hornborg, A. (2001). “La ecología como semiótica”, en *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores, pp. 60-79.
- (2006). “Knowledge of persons, knowledge of things: animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world”. *Ethnos. Journal of Anthropology*, 71(1), pp. 21-32.
- Inegi (2010a). *México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipio. Santiago Xiacuí, Oaxaca* [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=20>], fecha de consulta: marzo de 2016.
- (2010b). *México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipio. Santiago Tilantongo, Oaxaca* [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=20>], fecha de consulta: 12 de octubre de 2014.
- Lander, E. (1999). “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”, *Estudios Latinoamericanos*, (12-13), pp. 25-46.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Barbero, J. (2002). “La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana”, ponencia presentada en el coloquio *Globalismo y pluralismo*, Montreal, 22-27 de abril.
- Montemayor, C. (2000). “He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales”, *Desacatos*, núm. 5, pp. 95-106 [<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1224>].
- Olivé, L. (2009). “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”, en Olivé *et al.*, *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, pp. 19-30.
- Pérez Taylor, R. (2010). “Antropología y diversidad cultural”, *Estudios de antropología biológica*, X(2), pp. 721-735.
- Rengifo, G. (2015). *Conocimiento previo, conocimiento otro. Desafíos del diálogo de saberes en las instituciones educativas rurales interculturales*. Lima: Programa Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec).
- Roldán, E. (2014). *Experiencias comunitarias de manejo forestal en bosques templados*. México: Unión de Comunidades Productoras Forestales Zapotecos-Chinantecos de la Sierra Juárez (Uzachi). Presentación

- Santos, B. d S. (2006). “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias”, cap. I, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentro en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso, pp. 13-41.
- (2009). “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Olivé *et al.*, *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, pp. 31-84.
- Sedesol (2013). Secretaría de Desarrollo Social [<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=492>], fecha de consulta: 27 de septiembre de 2014.
- /Coneval (2010). Secretaría de Desarrollo Social [http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Oaxaca/Oaxaca_492.pdf], fecha de consulta: 14 de octubre de 2014.
- Toledo, V. y N. Barrera Bassols (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial.
- Touraine, A. (2006). “Un nuevo paradigma. De una visión económica a una visión cultural de la sociedad”, *Minerva. Revista del círculo de Bellas Artes*, 4(3), pp. 76-80.
- Velasco, L. (2011). *Plan Municipal de Desarrollo Sustentable. Diagnóstico Municipal Participativo. Santiago Tilantongo, Nochixtlán, Oaxaca. 2011-2013*. Oaxaca, México.