

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

*POLITICAL ETHNOBIOLOGY:
FROM COGNITIVE ANTHROPOLOGY TO
THE DEFENSE OF PLURIVERSALITY*

Emmanuel Duarte Almada^{1*}
Emiliano Patricio Sanchez²

Resumen:

La práctica etnobiológica, en cuanto constituye un campo interdisciplinario que investiga los saberes sobre los ecosistemas de pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes, tradicionales y campesinas; se ha involucrado cada vez más en sus luchas políticas, especialmente en América Latina y el Caribe. La expansión del capitalismo trajo como implicancia la pérdida de los territorios que históricamente ocupaban estos colectivos, viendo amenazada su propia existencia como grupo social. Sin embargo, una de las estrategias de resistencia y lucha de estos grupos subalternos ha sido la deconstrucción del discurso técnico-científico hegemónico mediante la legitimación y reconocimiento de los modos alternativos de manejo de los territorios representados por sus saberes ecológicos tradicionales. En el marco de este trabajo reflexionaremos sobre las consecuencias académicas y sociales de las conexiones existentes entre investigaciones etnobiológicas y las cosmopolíticas de los pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos y comunidades de las periferias urbanas en Latinoamérica. La profundización de las políticas neoliberales en América Latina y el Caribe a lo largo de la década de 1990 y de los megaproyectos neoextractivistas a principios de milenio, trajo como resultado graves consecuencias sobre los modos de vida y territorios de estas comunidades por todo el continente. En muchos casos, los resultados de investigaciones etnobiológicas se han tornado en herramientas políticas de las propias comunidades en sus luchas por derechos territoriales y culturales. Teniendo en cuenta los vínculos establecidos entre la práctica etnobiológica y la ecología

¹ Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Ciências Biológicas, Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais *emmanuel.almada@uemg.br

² Universidad de Buenos Aires, Argentina.

32 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

política de los grupos subalternos, es inviable una postura académica indiferente a este nuevo contexto de investigación, orientando una perspectiva de investigación y práctica que denominamos *Etnobiología Política*. No se trata de confundir los campos de acción científica y política, sino de reconocer que los saberes ecológicos tradicionales, más allá de formas cotidianas de relación con el ambiente y manejo de ecosistemas por las comunidades, se convierten en elementos centrales de sus luchas históricas en busca de derechos y autonomías, de confrontación con el sistema mundial moderno-colonial y reafirmación de otras formas de producir alianzas y comunidades con los demás seres que habitan la Tierra con ellos.

Palabras clave: decolonialidad; ecología política; estudios multiespecies; ontologías; subalternidad.

Abstract:

The ethnobiological practice, as it constitutes an interdisciplinary field in which that investigates the knowledge of indigenous peoples and traditional and local populations about ecosystems, has become increasingly involved in their political struggles, especially in Latin America and the Caribbean. The capital expansion brought as implication the loss of the territories that they historically occupied, seeing their very existence as a social group threatened. However, one of the strategies of resistance and struggle of these subaltern groups has been the deconstruction of the hegemonic technical-scientific discourse through the legitimization and recognition of alternative ways of managing the territories represented by their traditional ecological knowledge. This work seeks to reflect on the academic and social consequences of the existing connections between ethnobiological research and the cosmopolitics of indigenous peoples and local communities in Latin America. The deepening of neoliberal policies in Latin America throughout the 1990s and of neo-extractivist megaprojects at the beginning of the millennium, resulted in profound consequences on the ways of life and territories of these communities throughout the continent. In many cases, the results of ethnobiological research have become political tools of the communities, themselves in their struggles for territorial and cultural rights. Considering the links established between ethnobiological practice and the political ecology of subaltern groups, an academic position indifferent to this new research context becomes unfeasible. Consequently, this has allowed the inquiry of a scientific and practical proposal that we named Political Ethnobiology. It is not about confusing the fields of scientific and political action, but about recognizing that traditional ecological knowledge, beyond daily forms of relationship with the environment and management of ecosystems by communities, has become central elements in their historical struggles in search for rights and autonomy, confrontation with the modern-colonial world system and reaffirmation of other ways of producing alliances and communities with the other beings that inhabit the Earth with them.

Keywords: decoloniality, ontologies, political ecology, multispecies studies, subalternity

1. Trayectoria y politización de la práctica etnobiológica

El avance del proyecto de la modernidad-colonialidad en el siglo XX a partir de la consolidación del capitalismo internacional estuvo asentado en gran medida en la hegemonía de la práctica científica, aliada a la técnica, como forma de producción de conocimiento y de estructuración del espacio y del tiempo experimentado por los hombres y mujeres en su cotidiano. La crisis ambiental derivada de este proceso implicó el surgimiento, de entre los nuevos movimientos sociales, de un discurso científico y político, de valorización de las formas marginalizadas del saber, como contrapunto a la dominación ejercida por la ciencia occidental. En este escenario, la Etnobiología, como campo interdisciplinar de estudio de los saberes ecológicos locales y/o tradicionales, gana espacio y es instrumentalizada por aquellos grupos que en ella perciben una poderosa arma de acción política (BROSIUS, 1997; WHITT, 2009; WOLVERTON, NOLAN, AHMED, 2014). Hija de la nueva etnografía a principios del siglo XX, la Etnobiología rápidamente gana adeptos tanto en el campo de la antropología cuanto de las ciencias naturales, preocupados por la actual situación de pérdida de la diversidad biocultural. Debemos entonces brindar a la disciplina un nuevo marco interpretativo que sea capaz de articular tanto el valor que ofrece a las comunidades como herramienta de lucha, así como la apropiación en su praxis de elementos provenientes de otros espacios de diálogo que permitan reexaminar cómo los saberes ecológicos tradicionales son producidos y reproducidos cotidianamente por las prácticas sociales de las personas, y en lo que finalmente se pueda circunscribir a un nuevo sentido de identidad y territorio. Proponemos en este trabajo recorrer elementos teóricos y epistemológicos que puedan sustentar lo que llamamos *Etnobiología Política*, como una mirada atenta y afectada por la cosmopolítica de los saberes tradicionales, es decir, la diversidad de formas en que los seres humanos y más-que-humanos producen y movilizan alianzas y saberes frente al sistema mundo moderno-colonial y en defensa de sus vidas y territorios. En un primer momento, describiremos un breve relato de las raíces históricas y transformaciones de la Etnobiología, destacando los elementos principales y contextos de cada etapa de su desarrollo. Posteriormente, caracterizaremos lo que entendemos como un posible giro ontológico en la práctica etnobiológica, influenciado por otros campos del conocimiento, destacadamente la antropología. En la tercera sección, nos enfocamos en las maneras que los pueblos indígenas, comunidades tradicionales, campesinos y otros grupos históricamente marginalizados se apropiaron y reinventaron el discurso etnobiológico. Finalmente, buscaremos puntualizar elementos, caminos y preguntas que puedan orientar el avance de la Etnobiología Política hacia un diálogo con proyectos de vida de los pueblos y comunidades en lucha por *otros mundos posibles*. Nuestro texto se propone como un ensayo teórico, en comunicación con la literatura, con la concreta realidad, y la sabiduría y memoria biocultural de los pueblos y comunidades latino-americanos y caribeños.

La Etnobiología ha evolucionado históricamente entre momentos intercalados de grandes progresiones y reformulaciones tanto en su metodología como en su objeto de estudio (ARGUETA VILLAMAR, 1997; TOLEDO y BARRERA-BASSOLS, 2009) desde que apareció en escena, con los estudios seminales en etnociencias durante la segunda mitad del siglo XIX (PEREZ RUIZ y ARGUETA VILLAMAR, 2011). Emergió como una de las

34 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

tantas corrientes de índole románticas (PATTON, 1993; DURAND, 2000) conocidas como Etnociencias, bajo el paraguas de la nueva Antropología Cognitiva, en respuesta a la visión positiva del determinismo ambiental científico (MILTON, 1997). Si bien se alejó de los postulados de las mismas, continuó epistemológicamente ligada a ellas (ALVES y SOUTO, 2010). Edward Franklin Castetter y Ruth Murray Underhill acuñaron el término para la disciplina en 1935 en su clásico trabajo con el Pueblo Papago, en Arizona, EEUU (CASTETTER y UNDERHILL, 1935). En su genealogía de campo, Hunn (2007) indica que, en sus inicios en la primera mitad del siglo XX, los estudios etnobiológicos se dedicaron exclusivamente al registro de usos de especies vegetales y animales que pudieran ser útiles al mundo occidental, la que correspondería a la *fase 1* de Etnobiología. En la *fase 2* o "*Etnobiología cognitiva*", el foco es estudiar las percepciones, conocimientos e interpretaciones de los "primitivos" respecto plantas y animales (LÉVI-STRAUSS, 1989), centrándose en caracteres lingüísticos y psicológicos-representacionales. La distinción Emic-Etic de las Etnociencias fue uno de los elementos fundacionales (D'OLNE CAMPOS, 2002).

A partir de la década de 1970, al mismo tiempo que hay un redireccionamiento del flujo de las investigaciones hacia corrientes como la Ecología Política, crece una crítica contra la tendencia cada vez más reduccionista hacia la taxonomía que adquieren los estudios etnobiológicos (ELLEN, 1982). El modelo taxonómico/perceptual de principios de clasificación biológica "folk" de Berlin (BERLIN *et al.*, 1974) debía ser revisado. Esta crítica, que provenía de diversas disciplinas, ya que muchos académicos realizaban pesquisas etnobiológicas, (de ahí su carácter plural, ver TOLEDO y BARRERA-BASSOLS, 2009), y sumada a los acontecimientos geopolíticos internacionales, donde los movimientos sociales y las ONG ambientalistas ganan protagonismo con la *cuestión ambiental* colándose en la agenda de las naciones occidentales cuestionando la lógica moderna; toma un tinte *etnoecológico* (ver TOLEDO, 1992). Así, se constituye lo que Hunn llama la *fase 3* de la Etnobiología, la *Etnoecología*, la cual incluyó el amplio contexto cultural y ambiental en las investigaciones, uniendo representación con práctica social, que con el evidente desastre socio-ambiental generado por las políticas económicas y extractivistas del neoliberalismo, llevó al rol del etnobiólogo al de salvataje cultural, mostrando cómo los pueblos indígenas son capaces de llevar una vida plena con sus "prácticas de subsistencia", exhibiéndolos al mundo como portadores de valores útiles para la humanidad. (SHACKEROFF y CAMPBELL, 2007; BERKES, 2008; DAS *et al.*, 2022). Esta *praxis* se corresponde con un movimiento mayor que es la valorización de los llamados Saberes Ecológicos Tradicionales (SET³), representantes de formas de enfrentar la crisis ambiental generada por el avance del modo de vida capitalista. En los 80' claramente esta concepción toma una fuerte presencia con trabajos como los de Darrell Posey con los Kayapó en Brasil, ya que sus contribuciones etnoecológicas permitieron no sólo el Primer Congreso de Etnobiología (1988) que él organizó, sino que a través de la "*Declaración de Belém*" que fue fruto de ese encuentro se generan las bases para repensar la Etnobiología en función de la defensa de los derechos de los pueblos

³ Optamos por utilizar "saberes tradicionales" en lugar de "conocimientos tradicionales", dado que el saber implica una serie de disposiciones corporales, sensoriales y de orden cosmológica que no se resumen a una supuesta percepción de base cognitiva de la realidad. Adicionalmente, esta opción también se alinea a la perspectiva de las "sabidurías tradicionales" (TOLEDO y BARRERA-BASSOLS, 2009), incluyendo los conocimientos, las cosmologías y las prácticas de producción de los mundos de los pueblos y comunidades tradicionales;

35 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

indígenas, realizando el bosquejo sobre los principios éticos de los investigadores, el reconocimiento de los SET por la sociedad moderna (y la compensación por el uso de los mismos), marcando lo que Hunn (2007) considera como la *fase 4* de la Etnobiología, la *Etnobiología Indígena* (ver también BETANCOURT, 2019); provocando así modificaciones jurídicas *sui generis* en el sistema de protección de derechos intelectuales promovido por EE.UU en la misma década, a pos de que sean los mismos indígenas los que hagan valer sus derechos, y evitar lo que Porto-Gonçalves llama *etno-piratería* (PORTO-GONÇALVES, 2012), proceso del cual la etnobiología tiene mucho que ver (ROBERT, 2010), y promover lo que denominó *etnodesarrollo*.

La cristalización de estos desplazamientos teóricos de la Etnobiología se plasma en definiciones como la que acuñó Toledo y Barrera-Bassols (2009) o Berkes (2008), definiendo a la Etnoecología, en cuanto una de las subdivisiones de la Etnobiología, como el estudio pormenorizado de la continuidad entre creencias-conocimiento-prácticas que se encuentra implícita en la apropiación de la naturaleza por parte del nativo o campesino, destacando el SET como “valor de subsistencia” así como su gran capacidad adaptativa frente a los tiempos modernos, manteniendo un núcleo interno intacto (BERKES, 2008). El saber local o tradicional tiene su origen (y finalidad) en el enraizamiento espacio-temporal en un lugar específico dado, contenido por la comunidad (sistema integrado de valor holístico). Se observa la importancia en remarcar la diferencia entre los dos modos de vida y “purificar” el modo local de todo contacto con el mundo industrial; reflejado en el llamado en mantener la diversidad biocultural. Paralelamente, convivían con estas reflexiones, posturas quizás más “conciliadoras” (y opuestas a la anterior) donde se predicaba la necesidad de conservar los SET para el uso de la sociedad moderna.

Ya a partir de la década los 90’, se entra en lo que Robertson (1992 apud Alexiades, 2009) distinguió como la quinta fase de la globalización, denominada fase del *crecimiento de los movimientos socioambientales transnacionales*. Dentro de los círculos académicos, se ha definido la globalización como aquel “proceso de (o conjunto de procesos) que abarcan la transformación en la organización espacial de las relaciones sociales y transacciones, generando flujos interregionales y redes de actividad, y el ejercicio del poder” (HELD *et al.*, 1999). Así, desde una perspectiva social, tenemos, por un lado, fuerzas que llevan a la homogeneización cultural, sea por la interpenetración del mercado o sus lógicas expresadas en la comoditización de los SET promovidas por el par ciencia-empresa; y, por otro lado, fuerzas que responden a la heterogeneidad cultural, surgiendo como respuesta, la fricción (HOLTON, 2011). En el escenario político internacional, se establece el reconocimiento en las naciones del valor potencial del saber indígena. Tanto el Informe Brundlandt en 1987 como el Convenio de Diversidad Biológica en 1992 declaran el cambio de paradigma con el concepto de desarrollo sustentable. Aquí la idea, más allá de su práctica y su ambigüedad, otorga un lugar privilegiado a las formas locales de conocimiento (ALEXIADES, 2003). La crisis medioambiental global proveyó las bases para el ejercicio de poder y autonomía de las comunidades, y con esto el concomitante desarrollo de las ciencias “híbridas” como la Etnobiología. El papel que cumplen ciertos investigadores afines es el de la legitimación de los SET, mostrándolos como complejos, adaptativos y de alto valor para la salud, sustentabilidad y desarrollo (POSEY, 1984; ALEXIADES, 2003; BERKES, 2008); la conservación y el manejo. Los temas actuales de investigación etnobiológica están delineados en pos de mostrar el alto valor para el

36 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

bienestar de la sociedad en general que tienen las culturas milenarias (REYES-GARCÍA y MARTÍ-SANZ, 2007).

La cara de la heterogeneidad de la globalización nos mostró que es donde se emplaza la política de la identidad por sobre la de la universalidad del ciudadano civil, basándose en diferencias étnicas y religiosas (ALEXIADES, 2004), ofreciendo nuevas plataformas y avenidas para la movilización política y la redefinición de relaciones ecológicas y sociales (EKINS, 2005). En los últimos 20 años, los pueblos indígenas paulatinamente fueron exitosamente articulando sus agendas políticas, a nivel nacional e internacional. Sus acciones fueron primeramente resistir procesos de "globalización desde arriba" (FALK, 1993). La era de la información permitió conexiones globales-locales que refortalecieron el interés por los SET. Mismo así, y con las potencialidades que ofrecía para la Etnobiología, la misma no quedó al margen de un proceso que terminó agrandando el poder por parte de los centros técnicos-científicos, a través del discurso SET vs Ciencia (AGRAWAL, 1995; CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Fueron varios los críticos de esta tendencia en la disciplina, abogando que la Etnobiología no pudo explorar otros campos del saber debido a su acrítica forma de operar, no haciendo un examen de las diferencias ontológicas y epistémicos entre ambas formas de vida (HVIDING, 1996; DESCOLA, 2005), proceso por el cual Nadasdy (1999) resume que los SET resultaron *artefactos* científicos, a través de una *compartimentalización y destilación*. En la práctica, dichas distinciones a menudo sirven para legitimar el desfortalecimiento de los pueblos y comunidades en el manejo de sus ambientes (ALEXIADES, 2009).

Siguiendo la genealogía que se ha ido construyendo sobre el campo, Wolverton (2013) destaca que la Etnobiología vivirá su *fase 5* a principios del milenio, marcada por rápidas transformaciones a escala global, así como el desafío de llevar la investigación etnobiológica a la agenda política pública. Y recientemente, McAlvay *et al.* (2021) plantean que la Etnobiología transita por su *fase 6*, con una clara propuesta de descolonización del campo, con la perspectiva de "(i) *la remediación de los legados coloniales restantes arraigados en instituciones, investigaciones y proyectos académicos* y 2) *una oposición activa al colonialismo en curso, apoyando la soberanía sobre la tierra, las aguas y el patrimonio biocultural por parte de los pueblos indígenas y las comunidades locales*". Los autores defienden que la adopción de una postura antiopresiva en la práctica etnobiológica también contribuye a enfrentar los desafíos que marcan la fase 5, en especial la justicia ambiental relacionada con la garantía de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y poblaciones tradicionales. En la misma línea, otros trabajos han defendido las implicaciones políticas y las perspectivas y relaciones de poder que marcan la práctica etnobiológica (ALBUQUERQUE *et al.*, 2019; ARMSTRONG y BROWN, 2019; ARMSTRONG y McALVAV, 2019; BALDAUF, 2019)⁴.

⁴ Aunque hayamos adoptado en este trabajo una genealogía de las etapas de la Etnobiología, es necesario destacar los límites de este abordaje, dado que puede negligenciarse o mismo reducir la heterogeneidad de perspectivas y corrientes teóricas que coexisten en un mismo período. Adicionalmente, al proponerse como una "historia global" de la etnobiología deja en segundo plano los contextos y determinantes locales de las agendas de investigación de cada país y región. En ese sentido Villagómez-Reséndiz (2020), explora las prácticas etnobiológicas en América Latina y del Norte, atento a la heterogeneidad de estilos de pensamiento, rompiendo con una historiografía lineal. De la misma manera, Albuquerque (2023), también destaca la heterogeneidad y multiplicidad de los estilos de pensamiento y perspectivas de las prácticas etnobiológicas contemporáneas en el contexto brasileiro. Aún para el marco latino-americano, Gonzalez-Rivadeneira (2023) nos ofrece un análisis preciso del rol y de la centralidad del abordaje biocultural para la Etnobiología y los movimientos sociales de la región.

A pesar de estas importantes transformaciones y avances, a mitad de la segunda década del siglo XXI, nos encontramos con una Etnobiología que aún, reiteradamente, conceptualiza a los pueblos indígenas, campesino y comunidades tradicionales como históricamente situadas en un lugar específico (a modo de estática espacial). Esta perspectiva, que trata estos sujetos históricos como “comunidades locales” puede ser interpretada como una permanencia de la herida colonial y del “universalismo europeo”, por medio de sus dispositivos de poder y control. No obstante, existe la nueva oleada teórico-práctica que considera al tejido simbólico, político e histórico de la apropiación de la naturaleza, en un contexto de migración, desplazamiento y territorialización (ALEXIADES, 2009; ARJONA-GARCÍA, 2021). La nueva Etnobiología debe abandonar los esencialismos y dualismos, y concentrarse en los procesos de etnogénesis y construcción de la identidad. Durand (2000) adjudica este perfil acríptico de la disciplina por quedar al margen de las tensiones en antropología provocadas por el universalismo *vs* romanticismo, condensando en una visión idealizada de los pueblos. Llegamos así al punto de ofrecer a la Etnobiología un nuevo plano donde pueda estudiar de una manera crítica las conexiones que aborda, en el marco donde las redes están trastocadas por la “glocalidad” (DIRLIK, 2011). Esto significa analizar cómo las relaciones de poder entre múltiples actores terminan condicionando los mismos saberes en los que estamos interesados, y dilucidar cómo en su condicionamiento se transforman como elementos de lucha e identificación. Entendemos que la Ecología Política, definida como ese campo teórico-práctico que le preocupa la cuestión de lo “natural”; le conciernen tanto los conflictos de distribución ecológica como una nueva exploración de las relaciones de poder que se entretienen entre los modos de vida de las personas y el mundo globalizado (LEFF, 2003). El carácter antiesencialista con la que fue actualizada esta disciplina (ESCOBAR, 1999), le ha permitido hacer un examen sobre cómo los distintos *regímenes* sobre la conceptualización de la naturaleza (ver ESCOBAR, 1999) se co-producen y se definen en su relación. La situación de conflicto entre regímenes de conocimiento, genera identidades nuevas que se configuran en un plano de resistencia por parte de las comunidades, de afirmación y de reconstrucción del ser cultural (LEFF, 2003). Aquí, los conceptos de territorio-región funcionan como lugares-soporte para la reconstrucción de esas diferencias (identidad, religión), y al mismo tiempo deben ser repensados a la luz de la política de la diferencia instaurada, dimensión que se expresa en función de la hibridación existente entre los regímenes (ESCOBAR, 1999).

2. ¿El giro ontológico de la Etnobiología?

La perspectiva de la construcción histórica del campo de la Etnobiología presentada en la sección anterior nos lleva a evidenciar las diversas prácticas de investigación como imágenes creadas por los científicos sobre las relaciones entre las poblaciones y su medio. Es entonces como un discurso científico, generador de sentidos por medio del ejercicio del poder de enunciación, que los etnobiólogos confieren a los SET determinadas posiciones y funciones en el contexto de proyectos hegemónicos y coloniales de desarrollo. Haremos pues, una breve reflexión sobre la Etnobiología como generadora de discursos científicos sobre las relaciones entre humanos y los seres no-

38 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

humanos para posteriormente comprender cómo las comunidades y los pueblos tradicionales vienen reapropiándose de ese discurso y lo resignifican en su cotidiano.

El dualismo entre naturaleza y cultura tal vez sea uno de los temas más complejos y sobre el cual más se haya escrito en las ciencias humanas, especialmente en antropología (ver DESCOLA, 2012). Tanto los abordajes materialistas, que destacan la naturaleza como determinante de procesos sociales, como las constructivistas, que recalcan la naturaleza como resultado de la acción de la cultura están asentadas en el mismo dualismo y en la misma concepción universalista de la naturaleza. (DESCOLA y PALSSON, 1996). Sin embargo, hay en la ciencia posmoderna un gran número de científicos simpatizantes de los abordajes monistas en la concepción de las relaciones entre cultura y naturaleza. Esa postura comenzó a ganar más fuerza a medida que los trabajos junto a comunidades indígenas y tradicionales evidenció la inexistencia del concepto de naturaleza en gran parte de esos grupos, o la imposibilidad de encontrar en ellas conceptos congruentes a las concepciones occidentales de naturaleza y cultura.

Latour (2004) propone una nueva forma de concebir la sociedad, extendiendo este concepto más allá de las fronteras de lo humano. Surge así la tarea de rastrear asociaciones que formen colectivos compuestos por humanos y no humanos. Según el propio Latour, el colectivo *"se distingue ante todo de la sociedad, término que hace referencia a una mala distribución de poderes, luego acumula los antiguos poderes de la naturaleza y de la sociedad en un solo lugar antes de diferenciarse nuevamente en varios poderes (...)* Aunque usado en singular, el término no nos remite a una unidad ya hecha, sino a un procedimiento para reunir las asociaciones de humanos y no humanos" (LATOURE, 2004, p. 372-373).

La consideración del concepto de colectivo tiene varias implicaciones para la pesquisa etnobiológica. Una de ellas podría ser la superación de etnocentrismos velados que todavía persisten en nuestras investigaciones (BISPO DOS SANTOS, 2023). Cuando comparamos los saberes tradicionales con las informaciones provistas por las prácticas científicas occidentales, se corre el riesgo otra vez de hacer que otras culturas se tornen apenas satélites de nuestra pretenciosa naturaleza real accedida por los métodos imparciales de la ciencia occidental. De la misma forma, la validación del principio activo de plantas medicinales por la etnofarmacología incurre en el mismo error de asumir el carácter supuestamente limitado de la comprensión de los Otros sobre la Naturaleza real (BALA y JOSEPH, 2007; CUNHA, 2009).

La Etnobiología por su vez, participó de la "invención" de los saberes tradicionales como un discurso sobre el saber de los Otros, en contraposición al conocimiento científico de los modernos. Renunciar al universalismo de los conceptos de cultura y naturaleza nos permite una postura más simétrica en relación a otras formas de asociación y formación de colectivos entre humanos y no humanos representados por los pueblos indígenas, comunidades tradicionales, campesinas y mismo por diversos grupos insertos en la sociedad urbano-industrial, tal como las comunidades de periferia de las grandes metrópolis.

La comprensión de la Etnobiología como un discurso sobre colectivos *más-que-humanos* puede contribuir de esta manera para el alcance del pensamiento posabismal postulado por Boaventura de Souza Santos (2007). Una vez que comprobamos una simetría entre

39 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

los diversos colectivos, es posible establecer diálogos que promuevan una ecología de saberes y limiten los espacios para los epistemicidios recurrentemente cometidos por la ciencia occidental en los últimos siglos. La relativización de los puntos de referencia de la práctica etnobiológica va al encuentro del anti-anti relativismo enunciado por Geertz (1984). Según él, hay una cierta corriente contraria al relativismo que tiende a encararlo como un nihilismo extremo, algo como “todo vale, todo es verdad”. Mientras tanto la perspectiva de la etnoecología como un discurso sobre colectivos naturalezas-culturas no se presta a promoción de un relativismo acabado, pero sí en búsqueda de una verdadera ecología de saberes. A fin de cuentas, como nos alerta el propio Geertz, “el miedo del relativismo, aumentado a cada vuelta como una obsesión mesmérica, llevó a una posición en que la diversidad cultural, en el espacio y en el tiempo, se redujera a una serie de expresiones, algunas saludables y otras no, de una realidad subyacente establecida, la naturaleza esencial del hombre, limitándose la antropología, en esa perspectiva, al esfuerzo de ver, a través de la niebla de tales expresiones, la sustancia de esa realidad.” (GEERTZ, 1984; D’OLNE CAMPOS, 2002).

Según Descola y Palsson (1996), esa dicotomía sobre la cual está construida el proyecto de la ciencia moderna no es apenas “*mas una categoría analítica en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología moderna*”. La superación de ese dualismo, según los autores, podría abrirnos a la posibilidad de no sólo buscar las sustancias y estados supuestamente estacionarios de los sistemas de conocimiento y cosmologías, sino tratarlos a partir de una perspectiva relacional y procesual.

Seguido de las importantes consecuencias de los giros ontológicos de la antropología ocurridos en las últimas décadas para la práctica etnográfica, los llamados *estudios multiespecies*, al proponer una clara ruptura con el excepcionalismo antropocéntrico, (KIRKSEY y HELMREICH, 2010; KOHN, 2013; TSING, 2015; SUSSEKIND, 2018; MILLER, 2019; CHAO, 2020) pueden representar, en nuestra revisión, un camino fructífero hacia la descolonización y renovación de la práctica etnobiológica. Este campo se ha constituido a partir de la búsqueda de nuevas narrativas de las historias humanas, que solo son posibles desde su inmersión en la relación con otras especies. El término especie se refiere a “formas particulares de vida y cualquier reunión relevante de un conjunto de parientes y/o tipos” (van DOOREN *et al.*; 2016). Los estudios multiespecies nos invitan a abrir y cultivar la atención al conocimiento que emerge de las ecologías producidas en los encuentros entre humanos y no humanos (TSING, 2018). Además, nos provocan a seguir y observar los mundos producidos por estos otros seres (LATOUR, 1991; 2019). De esta forma, la Etnobiología no se limitaría a describir y comprender los conocimientos de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales sobre las abejas, las orquídeas o los peces, sino que también cuestionaría las formas de conocimiento que estas especies producen a partir del devenir histórico, sus encuentros y alianzas con los humanos. y otros seres que habitan sus mundos (ver UEXKÜLL, 1982; NARBY, 2018). De esta forma, al superar la objetivación de las especies no humanas, las reconocemos como sujetos históricos, cuyos mundos no pueden ser subsumidos a los deseos y narrativas humanas. Se trataría, como nos invita Arturo Escobar (2016), de *sentipensar con la tierra*, o sea, producir conocimiento a partir de las luchas territoriales y heridas coloniales de los pueblos, comunidades y naturalezas históricamente reducidas a la condición de mercancía. Desplazada de la centralidad y excepcionalidad de lo humano, la Etnobiología sería un campo que se interroga sobre la diversidad de regímenes de saberes producidos

40 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

por las diversas alianzas multiespecíficas, más que nunca amenazadas por la colonialidad del poder, del ser y del saber (MIGNOLO, 2017). Reconocer y enfocar nuestra mirada para los *saberes más-que-humanos* es considerar seriamente las ontologías y ecologías indígenas y tradicionales, según las cuales, plantas, animales, piedras y aguas no son apenas objetos de conocimiento, sino también saben y nos enseñan (LUNA, 1984; JAUREGUI *et al.*, 2011; NARBY y PIZURI, 2022).

Así, debemos preguntarnos una vez más, ¿qué es de hecho la Etnobiología? Cuando describimos sistemas de manejo, las percepciones de comunidades y pueblos sobre los ambientes, cuando analizamos el efecto de tabús alimenticios sobre la conservación de especies, cuando demostramos los beneficios de la incorporación de los saberes tradicionales en los sistemas de manejo, ¿qué estamos haciendo? Una revisión de la literatura nos da la impresión de que la Etnobiología trata de las relaciones de los humanos - cognitivas, prácticas y, conflictivas, según (MARQUES, 2001) - con la naturaleza, la cual sería supuestamente objetiva y universal. Pero si suspendemos por un instante el proyecto positivista de la modernidad-colonialidad, no existirían más culturas orbitando en torno de la naturaleza objetiva, cada una con sus propias representaciones de esta última. Al proponer hablar sobre colectivos en lugar de sociedades, Latour nos conduce a un divorcio con la posibilidad de acceso privilegiado de nuestra cultura en relación a la naturaleza de las cosas; dado que lo que existe son ensamblajes y relaciones de entidades humanas y no humanas o más-que-humanas. Renunciando pues, a la centralidad de la ciencia occidental como referencia de validez de saber, la Etnobiología sería mejor definida como un discurso sobre la diversidad de mundos y formas de habitar la Tierra construidas a partir de los encuentros entre humanos y otros seres en su devenir histórico, ecológico y evolutivo. Las reflexiones de Latour dialogan con el multinaturalismo de las culturas indígenas sudamericanas propuesto por el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro (2002). A partir de esa aproximación la Etnobiología puede ser entendida tanto como el estudio de las percepciones de las diversas culturas sobre el mundo natural o, alternativamente, el estudio de las diversas "formas de naturaleza" asumidas por la cultura humana.

Los discursos producidos por la Etnobiología en torno a los saberes tradicionales y consecuentemente sobre las comunidades que los poseen varían desde abordajes más tecnicistas al servicio de la conservación de la biodiversidad hacia un panorama más progresista que aboga en favor del papel de los SET como elementos para construcción de modelos de etnodesarrollo. Pero, ¿cuáles fueron los discursos que las propias comunidades construyeron sobre sus saberes (a partir del discurso de la Etnobiología) frente al avance del capital organizado sobre sus territorios?

Este posible giro ontológico de la Etnobiología, asociado al proceso de movilización de los SET por parte de los propios grupos subalternos, nos lleva a pensar en otro campo teórico surgido en la última década, la propuesta cosmopolítica. Elaborada inicialmente por Isabelle Stengers (2010), y reapropiada por autores latinoamericanos como Mario Blaser (2016) y Marisol de La Cadena (2015), la propuesta cosmopolítica propone describir la diversidad de formas de componer y habitar mundos producidos por el ser humano y no humanos, ya sean árboles, ríos, rocas, montañas, bosques, hongos, animales o espíritus. Así, en contextos de conflictos ambientales, no sólo sería necesario comprender las formas de movilización y lucha de los humanos, sino también las agencias y saberes de los seres no humanos que se movilizan en la defensa y

41 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

regeneración de sus mundos (DE LA CADENA y BLASER, 2018). Malcon Ferdinand (2022) ha señalado recientemente la urgente tarea de poner en evidencia lo que él llama Ecologías Decoloniales, es decir, sus propias formas de habitar la Tierra y producir mundos de comunidades y pueblos afroamerindios, herederos de la herida colonial. La superación y comprensión de la crisis ambiental, ahora catalogada como Antropoceno (CRUTZEN, 2006), Capitaloceno (MOORE, 2017) o Plantationoceno (HARAWAY, 2016), según Ferdinand, será posible en la medida en que reconozcamos el papel estructurante de la modernidad-colonialidad para la destrucción y emergencia de ecologías, entendidas éstas como formas de habitar la Tierra.

Así, a raíz de los estudios decoloniales, una Etnobiología Política se propone no garantizar la inclusión y el acceso de los pueblos indígenas a las promesas (jamás cumplidas) del desarrollo de la modernidad-colonialidad, sino fortalecer las luchas por el derecho y la libertad. de estos pueblos a sus propios proyectos históricos (SEGATO, 2016). Libre del universalismo europeo (WALLERSTEIN, 2007), la Etnobiología estará más atenta a los pluriversos y modos de habitar la Tierra que los pueblos indígenas, comunidades tradicionales y campesinas han producido y protegido durante cinco siglos de ocultamiento (NABHAN, WYNDHAM, LEPOFSKY, 2011).

3. Los subalternos y la (re)apropiación de los saberes tradicionales

El proceso histórico de formación de los países de la periferia del sistema-mundo moderno-colonial (QUIJANO, 1992; QUIJANO y WALLERSTEIN, 1992) se dio por el exterminio y explotación de los pueblos no europeos. En las últimas décadas, en especial con la implementación de las políticas neoliberales desde las décadas de 1980 y 1990, se presenció una nueva embestida, ahora por los grandes grupos económicos transnacionales, sobre los territorios tradicionalmente ocupados por esos pueblos.

Luego del año 1960, en el nuevo contexto geopolítico, las comunidades de campesinos y pueblos indígenas tuvieron las condiciones necesarias para expresarse a escala internacional. Se evidenciaron en el mundo múltiples series de respuestas creativas y críticas al modelo capitalista, resumiéndose en un nuevo protagonista. Surge así un nuevo "léxico teórico-político en que se habla de descolonización, de interculturalidad, de transmodernidad" (PORTO-GONÇALVES, 2012).

La racionalidad hegemónica occidental fue diseñada para dominar a la naturaleza, por lo cual, no cabe lugar para el *respeto*. En esta época confluyen en la apertura de los debates políticos-culturales diferentes movimientos que dieron fuerza a cuestionar dicha hegemonía. La cuestión "ambiental" empezaba a formularse. La "antihegemonía" definida por Scott (1990) se desarrolla en espacios que son propios de los campesinos o del indígena, donde están garantizados la libertad de expresión y la seguridad. Se explotan nichos de autonomía para encontrar de nuevo su dignidad como persona y como grupo. Luego, se llega a la reconstrucción del discurso dominante, que toma color de acción política.

42 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

A partir de 1970, desde la conferencia de Estocolmo, el paradigma de desarrollo sustentable esconde la retórica que emana de la comunión del sector privado con la ciencia-técnica. Tenemos así otra nueva geopolítica, siendo el desarrollo sustentable una nueva forma de colonización/explotación, a lo que diremos que América Latina y el Caribe con las luchas de sus pueblos respondió de manera tal de abrir el espacio para nuevas discursividades. De esta forma, hasta Río 1992, el nuevo protagonista ya queda establecido: los campesinos y los pueblos indígenas. Utilizaron las nuevas tecnologías que usaba la interfaz hegemónica occidental para hacer conocer al mundo sus condiciones de existencia (o las faltas de las mismas), pasando a ser parte crucial de la agenda política global (PORTO-GONÇALVES, 2012), apropiándose del vector ecológico, inclusive aquel construido por el discurso etnobiológico. Vemos que el gran puente social del que habla Scott (1990), se reinventa con las posibilidades de comunicación actuales, pasando a ser un discurso público de escalas no vistas antes. Debemos destacar, como bien hace Leff (2000) o Porto Gonçalves (2012), que en América Latina y el Caribe la contribución de los movimientos sociales fue atravesada por el clivaje Norte-Sur, viéndolo en críticas al consumismo, al llamado al respeto por los pueblos también.

Profundizando en este marco histórico sobre la cuestión ambiental, delante de la crisis planetaria, los pueblos indígenas y poblaciones tradicionales fueron elegidas por los movimientos ecológicos como portadores de valores y saberes capaces de ofrecer alternativas al proyecto capitalista urbano-industrial hegemónico. Así, en medio de sus luchas para la garantía del mantenimiento o reapropiación de sus territorios, las comunidades y pueblos tradicionales perciben los saberes tradicionales, así como los demás elementos que componen su identidad étnica, como instrumentos políticos valiosos y los utilizan en las redes de actores en las cuales están envueltas. Ya lo dijo Carneiro da Cunha (2009) al proclamar que estos pueblos están en proceso de conquistar una identidad pública conservacionista en base a ciertas características transformadas, resultando en trazos culturales selectivamente reafirmados y reelaborados. Ejemplo claro es la manera en que los movimientos han sabido reapropiar y resignificar los SET, entendidos como conceptos articulados por el aparato científico de la Etnobiología. Más ilustrativo aún es la "Carta de los pueblos del Cerrado", documento hecho por comunidades tradicionales del centro de Brasil, reclamando un claro etnodesarrollo, y un diálogo de saberes.⁵

Ahora, los movimientos sociales fueron llevando el debate político más allá, en torno a la idea de territorio, ya que su gran emergencia se da en un panorama histórico de gran expropiación, reflejándose en un aumento increíble del número de personas "urbanas" respecto a las personas "rurales" (SUN *et al.*, 2020). El concepto en sí es visto como ese proceso de reapropiación del espacio geográfico, con sus recursos y sus gentes, revelando las relaciones de poder constitutivas (PORTO-GONÇALVES, 2012). El claro rompimiento teórico con la noción clásica de territorio, lleva a que diversos movimientos, con diferentes agendas, se unifiquen en torno a luchas contra políticas

⁵ "El conocimiento de nuestros pueblos y etnias desarrollado con el Cerrado es esencial para su preservación. Con todo el respeto hacia el saber científico sabemos que el conocimiento y la sabiduría desarrollados hace milenios y siglos por los campesinos e indígenas es un acervo fundamental que ponemos a disposición con cualquier otro saber...De ahí la convicción que tenemos de la importancia de nuestro conocimiento, reconocido por varios investigadores y expertos de Brasil y del exterior, surgiendo la idea de luchas por las Reservas Extractivistas en el Cerrado." (extraído de la Carta de los Pueblos del Cerrado, Brasília, 2012).

43 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

como el Consenso de Washington, o la convocatoria de 1996 por parte de los zapatistas para el primer encuentro mundial contra el neoliberalismo.

Podemos decir que la cuestión de fondo en la miríada de repertorios de luchas políticas por el territorio, aflora la lucha por la reapropiación social de la naturaleza (LEFF, 2003), y la construcción de sociedades sustentables, como clama Eduardo Gudynas (2011). La cristalización de la propuesta latinoamericana se enmarca en ese conjunto de ideas, proveniente de distintos modos de producir mundo y habitar la Tierra, conocido como Buen Vivir, *Suma Kawsay*, o *Suma Qamaña*, como horizonte de vida, como alternativa genuina al desarrollo propuesto (y forzado) por la modernidad-colonialidad. Gudynas define, debido a que el Buen Vivir aún está en proceso de construcción, como la plataforma donde conviven múltiples ontologías (GUDYNAS, 2011). Se trata ahora de ampliar el debate sobre los Derechos Humanos, generado desde la matriz del pensamiento eurocéntrico, y adoptar la perspectiva de los Derechos de la Naturaleza (ACOSTA y MARTÍNEZ, 2011), bajo un sesgo biocéntrico y a partir de esta diversidad de ecologías y ontologías indígenas. Corresponde hacer la pregunta entonces, como etnobiólogos latinoamericanos, más allá de incorporar las relaciones de poder que constituyen los mismos saberes que estamos interesados en nuestras investigaciones, y de tener una posición ética, qué estrategias debemos adoptar para ser parte de alternativas descolonizadoras. Así, estaríamos yendo más allá de la fase 4 de la evolución etnobiológica, la *Etnobiología Indígena*, propuesta por Hunn (2007). Por su parte, si bien utilizamos herramientas posmodernas para incorporar el marco de la Ecología Política, por su grado de valor en la deconstrucción de conceptos, debemos ponerlos al servicio de la política de la diferencia.

En los últimos años, ha crecido el volumen de trabajos etnobiológicos realizados a partir de las demandas presentadas por las propias comunidades, especialmente aquellas en contextos de amenazas a sus territorios. Tomando prestada la expresión acuñada por Rita Segato (2021), podríamos llamar a este fenómeno una "etnobiología a la carta", es decir, una Etnobiología que produce conocimiento a través de preguntas y provocaciones planteadas por las propias comunidades y orientadas a sus necesidades, y ya no formuladas en oficinas académicas y/o seminarios. Un buen ejemplo ha sido la proliferación de Protocolos Comunitarios Bioculturales o Protocolos de Consulta, importantes herramientas para la organización política y la protección de saberes y territorios. Especialmente en el contexto posterior al Protocolo de Nagoya, la elaboración de estos Protocolos por parte de las comunidades, con la participación activa de etnobiólogos y etnobiólogas, ha sido un importante frente de resistencia a la biopiratería y violación de derechos territoriales (JONAS, SHRUMM, BAVIKATTE, 2010; ARGUMEDO, 2012).

Tomado por las comunidades de las manos de científicos, el discurso etnobiológico se convirtió en un poderoso instrumento para construcción de las identidades, caracterizando, en los términos de Albert (2002), "*una adaptación resistente, un discurso sobre sí para el otro*". El propio Bruce Albert, al describir la ecología xamánica de los Yanomamis, destaca el contexto interétnico en que esos nuevos discurso son producidos: "*El discurso étnico se legitima haciendo referencias al saber cosmológico, y este por su vez reconstruye su coherencia a la luz de aquella. Si el discurso político indígena se limitase a la mera reproducción de las categorías blancas, él se reducirá a una retórica vacía; si, por otro lado, él permanece en el ámbito exclusivo de la cosmología,*

44 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

no escapará del solipsismo cultural. "(ALBERT, 2002). Los saberes ecológicos, creados por la Etnobiología por medio de procesos de destilación y fragmentación de las cosmologías indígenas (NADASDY, 1999), reapropiado y elaborado por los pueblos y comunidades tradicionales, ahora se presenta nuevamente para los etnoecólogos, no mas como unidades dóciles de análisis, sino como estrategias de resistencia de los grupos subalternos.

4. Por una Etnobiología Política

Es incuestionable que las pesquisas etnobiológicas, a medida en que demuestran la viabilidad del uso de los saberes tradicionales en el manejo y conservación de los ecosistemas, tienen el potencial de contribuir para una ecología de saberes, propuesta por Santos (2005), evitándose así el desperdicio de las experiencias humanas. Entretanto, un efecto colateral de los estudios etnobiológicos de las últimas décadas fue la transformación de los saberes ecológicos en un elemento central para la unidad de las luchas de los pueblos indígenas, afrodescendientes, comunidades tradicionales y campesinas. Al respecto de la diversidad histórica y cultural de esos pueblos, la detención de los saberes tradicionales sobre los ecosistemas donde viven es uno de los trazos que los caracteriza académica y políticamente.

De esta manera, la politización de los SET y sus nuevos usos por las comunidades tradicionales se muestra como un importante campo de investigación etnobiológica. El papel de los SET en la construcción de modelos locales de desarrollo o en la etnoconservación ha sido ampliamente debatido especialmente después de la década de 1990 (DIEGUES, 2000; MAFFI, 2005; ROSS *et al.*, 2016; SINTHUMULE, 2023). Mientras tanto, los usos que las comunidades hacen de los SET no se restringen al aspecto práctico en el manejo ecosistémico y en la manutención de la agrobiodiversidad. Esos grupos se han valido de la reapropiación del discurso etnobiológico sobre los SET como instrumento de lucha política, especialmente en situaciones de conflictos socioambientales. La afirmación de su tradicionalidad, en parte legitimada por los saberes ecológicos tradicionales, es condición para que puedan situarse en las arenas políticas de las cuales participan. De esta manera, la Etnobiología Política puede ser comprendida como un conjunto heterogéneo y diverso de investigaciones y abordajes que se dedica a rastrear las relaciones establecidas por los saberes ecológicos tradicionales y los nuevos usos y sentidos que les son conferidos por las comunidades tradicionales y pueblos originarios en contextos de conflictos ambientales y luchas por los derechos.

La Etnobiología Política no tendría, por consiguiente, como temas centrales, los aspectos cognitivos, utilitarios o ecológicos, mas sí de una cierta sociología de los SET o, en los términos de Nadasdy (1999), una política de los saberes ecológicos tradicionales, o más aún, una *cosmopolítica* de los SET. Es decir, en qué medida las diversas dimensiones de los saberes tradicionales – utilitaria, evolutiva, ecológica, cognitiva – participan ou son movilizadas en las luchas de esos pueblos y comunidades en defensa de sus territorios y existencias. Por otro lado, la proposición de una Etnobiología Política no se reduce a un programa de investigación, siendo al mismo tiempo una afirmación del compromiso ético y político de los investigadores y las investigadoras con las luchas de las comunidades y la defensa de sus derechos. Este compromiso posee múltiples

45 ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD

implicancias, que van desde la formulación de las cuestiones de las investigaciones, la participación activa de las comunidades en todas las etapas de las mismas y la incidencia en políticas públicas que procuren garantizar la soberanía de los pueblos y comunidades sobre la biodiversidad, sus saberes y sus territorios tradicionales.

Esa *etnoecología de los pobres*, para proyectar la expresión de Martínez-Alier (2007), representados por las voces de los subalternos frente a los sistemas políticos hegemónicos, representa un importante movimiento a partir de las periferias del mundo en defensa de otros mundos posibles. Una tal Etnobiología Política distanciaría los saberes ecológicos de una perspectiva romantizada (DURAND, 2000) bien como de un abordaje positivista al servicio del desarrollo sustentable *tout court* para reconocer su papel político frente a las heridas de nuestro pasado-presente moderno-colonial. El avance del modelo hegemónico ha llevado a la estrategia de la lucha territorial a sus límites (GAROWA, 2012, SVAMPA, 2012), o sea, el acceso o reconquista del territorio se ha mostrado insuficientes para garantizar el mantenimiento de los modos de vida de las poblaciones tradicionales. Por toda América Latina y el Caribe, presenciamos ejemplos de tierras indígenas, territorios afrodescendientes, campesinos y de comunidades tradicionales afligidas por grandes emprendimientos del capitalismo de Estado como la construcción de centrales hidroeléctricas, proyectos de minería y apertura de rutas enormes.

Ya no basta para la Etnobiología comprender el papel de los saberes ecológicos para el manejo ecosistémico o para la resiliencia de los sistemas sócio-ecológicos (BERKES *et al.*; 2000). En verdad, es preciso elucidar cómo las comunidades han movilizad los SET para la transformación de los sistemas socioecológicos para un estado de mayor justicia ambiental. Esa movilización de los SET no se da de manera fragmentada, pero más frecuentemente utilizándolos como cosmovisiones que implican formas de pensar y hacer el mundo contrarias al desarrollo capitalista. Cuando un grupo indígena se contrapone a un grande emprendimiento lo hace no sólo valiéndose del conocimiento ecológico que posee sobre los ecosistemas locales, sino a partir de los sentidos cosmológicos de la selva o de la savana representan para su pueblo. En estas cosmopolíticas, los saberes humanos y más-que-humanos actúan en la defensa de formas de vida, formas de habitar y producir territorios.

Una de las principales tareas de la Etnobiología, en especial aquella práctica desde las periferias del sistema-mundo, será sin duda, mas que registrar los SET y "salvarlos" de la desaparición, investigar las relaciones de poder en que esos saberes se insertan. Al mismo tiempo, el diálogo de saberes como elemento estructurante de la práctica etnobiológica, defendido por Argueta-Villamar y Pérez-Ruiz (2019) debe tener como premisa el reconocimiento de los conflictos ontológicos (ALMEIDA, 2013) en los cuales estos saberes están involucrados. Al prestar atención al discurso sobre los SET enunciado por diversas cosmopolíticas y ecologías decoloniales (FERDINAND, 2022) de los pueblos y comunidades, reconectaremos y produciremos nuevas alianzas entre la práctica etnobiológica con el campo de la ecología política, reconociendo de hecho como sujetos de la historia aquellos que hasta ahora fueron transformados en meros objetos de estudio.

5. Agradecimientos

Agradecemos a Gustavo Goulart Moreira Moura, Gustavo Taboada Soldati y Ana Paula Glinfskoi Thé por la lectura, comentarios y sugerencias realizadas para las versiones iniciales de este artículo. El primer autor también agradece el apoyo de FAPEMIG (procesos BIP-00139-16 y APQ-02007-22), CNPq (proceso 409834/2021-1) y las becas recibidas por medio de la Chamada 01/2021 - PQ/UEMG y Edital 10/2022 - PQ/UEMG.

Referencias

- ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. **La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política**. 1. ed. Quito: Fundación Rosa Luxemburg, 2011. 376 p.
- AGRAWAL, A. Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. **Development and Change**, v. 26, n. 3, p. 413-439, 1995.
- ALBERT, B. O. Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma Crítica Xamânica da Economia Política da Natureza Yanomami. In: Albert B y Ramos A (orgs.). **Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico**. São Paulo, Editora da UNESP/IRD, 2002, p. 239-274.
- ALBUQUERQUE, U. P. Directions In Brazilian Ethnobiology. **Ethnobiology Letters**, v. 14, n. 1, p. 69-79, 2023.
- ALBUQUERQUE, U.P.; NASCIMENTO, A.L.B.; SOLDATI, G. T.; FEITOSA, I.V.; CAMPOS, J.L.A.; HURRELL, J.A.; HANAZAKI, N.; MEDEIROS, P.M.; SILVA, R.R.V.; LUDWINSKY, R.H.; FERREIRA JÚNIOR, W.S.F.; REYES-GARCÍA, V. Ten important questions/issues for ethnobotanical research. **Acta Botanica Brasilica**, v. 33, n. 2, p. 376-385, 2019.
- ALEXIADES, M.N. Ethnobotany in the Third Millenium: Expectations and Unresolved Issues. **Delpinoa**, v. 45, n. 1, p. 15-28, 2003.
- ALEXIADES, M.N. Ethnobotany and Globalisation: Science and Ethics at the Turn of the Century. In: T.J.S. Carlson y L. Maffi (eds.); **Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity**. Bronx: The New York Botanical Gardens Press, 2004, p. 283-305.
- ALEXIADES, M.N. The cultural and economic globalisation of traditional environmental knowledge systems. In: Heckler, S. (Ed) **Landscape, process and power: re-evaluating traditional environmental knowledge**, Oxford: Berghahn Books, p. 68-90, 2009.
- ALMEIDA, M.W.B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- ALVES, A.G.C.; SOUTO, F.J.B. Etnoecologia ou Etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual. In: Alves AGC, Souto FJB & Peroni N (org.) **Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação**. Recife: Nupeea, 2010, p. 17-39.
- ARGUETA VILLAMAR, A. **Epistemología e historia de las etnociencias. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes biológicos de los pueblos indígenas**. 1995. 126 f. Tesis (Maestría en Ciencias), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

47 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

ARGUETA-VILLAMAR, A.; PÉREZ-RUIZ, M.L. Los saberes tradicionales y los desafíos para el diálogo de conocimientos. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 50, n. 1, 2019.

ARGUMEDO, A. Decolonising action-research: The Potato Park biocultural protocol for benefit-sharing. In: K. Swiderska *et al.* (ed.) PLA65: **Biodiversity and culture: exploring community protocols, rights and consent**. London: iied, 2012, p. 91-100.

ARJONA-GARCÍA, C.; BLANCAS, J.; BELTRÁN-RODRÍGUEZ, L., BINNQUÍST, C.L., BAHENA, H.C., MORENO-CALLES, A.I.; SIERRA-HUELSZ, J.A.; LÓPEZ-MEDELLÍN, X. How does urbanization affect perceptions and traditional knowledge of medicinal plants?. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 17, n. 1, p. 1-26, 2021.

ARMSTRONG, C. G.; BROWN, C. Frontiers are Frontlines: Ethnobiological Science Against Ongoing Colonialism. **Journal of Ethnobiology**, v. 39, n.1, p. 14–31, 2019. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-39.1.14>.

ARMSTRONG, C. G.; McALVAV, A.C. Introduction to Action Ethnobiology. **Journal of Ethnobiology**, 39:3–13, 2019. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-39.1.3>.

BALA, A.; JOSEPH, G.G. Indigenous knowledge and western science: the possibility of dialogue. *Race & Class*, v. 49, n. 1, p. 39-61, 2007.

BALDAUF, C. From the Colonialist to the “Autobotanical” Approach: The Evolution of the Subject-Object Relationship in Ethnobotanical Research. **Acta Botanica Brasilica**, v. 33, n. 2, 386–390, 2019. DOI:10.1590/0102-33062018abb0343

BERKES, F. **Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management**. 2 ed. Routledge, New York and Londo, 2008. 209 p.

BERKES, F.; COLDING, J.; FOLKE, C. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as adaptive management. **Ecological Applications**, v. 10, n. 5, p. 1251-1262, 2000.

BERLIN, B.; BREEDLOVE, D.E.; RAVEN, P.H. **Principles of Tzeltal plant classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-speaking community of Highland Chiapas**. Academic Press, New York, 1974, 660 p.

BETANCOURT, A. **La Sabiduría Ambiental de América Profunda. contribuciones indígenas a la conservación “desde abajo”**. 1 ed. Ciudad de México: Ediciones Monosílabo, 2019. 168 p.

BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. 1 ed. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023, 112 p.

BLASER, M. Is another cosmopolitics possible? **Cultural Anthropology**, v. 31, n. 4, p. 545-570, 2016.

BROSIUS, P. Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge. **Human Ecology**, v. 25, p. 47-69, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. 1 ed. Cosac Naify. São Paulo, Brasil, 2009. 440 p.

CASTETTER, E.F.; UNDERHILL, R.M. The ethnobiology of the Papago Indians. **University of New Mexico biological series**, v. 4, n. 3, University of New Mexico bulletin, whole no. 275, Ethnobiological studies in the American Southwest, 24, 3, 1935.

CHAO, S. A tree of many lives: Vegetal teleontologies in West Papua. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 10, n. 2, p. 514-529, 2020.

48 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

CRUTZEN, P.J. The "anthropocene". In: **Earth system science in the anthropocene**. Springer, Berlin, Heidelberg, 2006. p. 13-18.

DAS, M., DAS, A; SEIKH, S.; PANDEV, R. Nexus between indigenous ecological knowledge and ecosystem services: a socio-ecological analysis for sustainable ecosystem management. **Environmental Science and Pollution Research**, v. 29, n. 41, p. 61561-61578, 2022.

DE LA CADENA, M. **Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds**. 1. ed. Duke University Press, 2015. 368 p.

DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (Ed.). **A world of many worlds**. 1 ed. Duke University Press, 2018. 232p.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. **Nature and society: anthropological perspectives**. 1. Ed. Routledge: New York, 1996. 320 p.

DESCOLA, P. 2012. **Más allá de la naturaleza y la cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. 624p.

DIEGUES, A.C. **Etnoconservação novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 1. ed. Editora Hucitec NUPAUB-USP: São Paulo, 2000. 286 p.

DIRLIK, A. Globalization, Indigenism, Social Movements, and the Politics of Place. **Localities**, v. 1, p. 47-90.

D'OLNE CAMPOS, M. Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas. In: In.: M.C.M. Amorozo, L.C. Ming; S.M.P. da Silva (Eds.) **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**, v. 1, n. 1, p.47-91, 2002.

DURAND, L. Modernidad y romanticismo en Etnoecología. **Alteridades** v. 10, n. 19, p. 143-150, 2000.

EKINS, P. **A new world order: grassroots movements for global change**. 1. ed. London: Routledge, 2005. 272 p.

ELLEN, R. **Environment, subsistence, and system: The ecology of small-scale social formations**. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1982. 344 p.

ESCOBAR, A. After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. **Current Anthropology**, v. 40, n. 1, p. 1-30, 1999.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016.

FALK, R. The making of global citizenship. **Global visions: Beyond the new world order**, v. 39, p. 50, 1993.

FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2022. 320 p.

GAROWA, D. Povos e comunidades tradicionais como sujeitos da mudança. In: Garowa D, Ide MHS & Barbosa RS (org.) **Povos e comunidades tradicionais no Brasil**, Ed. Unimontes: Montes Claros, 2012. p. 19-38

GEERTZ, C. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. **American Anthropologist**, v. 86, n. 2, p. 263-278, 1984.

49 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

GONZÁLEZ-RIVADENEIRA, T.I. The 'biocultural approach' in Latin American ethnobiology. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 101, p. 24-29, 2023.

GUDYNAS, E. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en movimiento**, v. 462, p. 1-20, 2011.

HARAWAY, D. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica**, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.

HELD, D.; MCGREW, A.; GOLDBLATT, D.; PERRATON, J. Global transformations: Politics, economics and culture. In: **Politics at the Edge**. London: Palgrave Macmillan. 2000. p. 14-28

HOLTON, R.J. **Globalization and the nation state**. 2d. London: Palgrave Macmillan, 2011. 256 p.

HUNN, E. Ethnobiology in four phases. **Journal of Ethnobiology**. v. 27, n. 1, p. 1-10, 2007.

HVIDING, E. Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology. In: P. Descola & G. Pálsson (eds.). **Nature and Society: Anthropological Perspectives**. Routledge, London, UK, 1996. p. 165-184.

JAUREGUI, X., CLAVO, Z.M, JOVEL, E.M., PARDO-DE-SANTAYANA, M. "Plantas con madre": Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon. **Journal of ethnopharmacology**, v. 134, n. 3, p. 739-752, 2011.

JONAS, H.; SHRUMM, H.; BAVIKATTE, K. Biocultural community protocols and conservation pluralism. **Policy Matters**, v. 17, p. 102-112, 2010.

KIRKSEY, S.E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KOHN, E. **How Forests Think: Toward and anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013. 267 p.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Editora 34, Rio de Janeiro, Brasil, 1991. 192 p.

LATOUR, B. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Editora Vozes, 2019. 408 p.

LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Edusc, 2004. 351 p.

LEFF, E. La Ecología Política en América Latina. Un Campo en Construcción. **Polis, Revista Latinoamericana**, v. 5, p. 1-16, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Papirus Editora: Campinas, 1989. 336 p.

LUNA, L.E. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru. **Journal of ethnopharmacology**, v. 11, n. 2, p. 135-156, 1984.

MAFFI, L. Linguistic, cultural, and biological diversity. **Annual Review of Anthropology**, v. 34, p. 599-617, 2005.

MARQUES, J.G. **Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica**. 2. Ed., São Paulo, NUPAUB/USP. 2001. 255 p.

MARTINEZ-ALIER, J. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. Contexto, São Paulo, Brasil, 2007. 384 p.

50 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

McALVAY, A. C.; ARMSTRONG, C. G.; BAKER, J.; ELK, L. B.; BOSCO, S.; HANAZAKI, N.; JOSEPH, L.; MARTÍNEZ-CRUZ, T.E.; NESBITT, M.; PALMER, M.A.; PRIPRÁ DE ALMEIDA, W.C.; ANDERSON, J.; ASFAW, Z.; BOROKINI, I.T.; CANO-CONTRERAS, E.J.; HOYTE, S.; HUDSON, M.; LADIO, A.H.; ODONNE, G.; PETER, S.; RASHFORD, J.; WALL, J.; WOLVERTON, S.; VANDERBROEK, I. Ethnobiology Phase VI: Decolonizing Institutions, Projects, and Scholarship. **Journal of Ethnobiology**, v. 41, n; 2, 170-191, 2021.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade. o lado mais escuro da modernidade. (Trad. Marco Oliveira). **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, n. 94, p. e329402, 2017.

MILLER, T. L. **Plant Kin: A Multispecies Ethnography in Indigenous Brazil**. University of Texas Press, 2019. 328 p.

MILTON, K. Ecologies: anthropology, culture and the environment. **International Social Science Journal**, v. 49, n. 154, p. 477, 1997.

MOORE, J.W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. **The Journal of peasant studies**, v. 44, n. 3, p. 594-630, 2017.

NABHAN, G. P.; WYNDHAM, F.; LEPOFSKY, D. Ethnobiology for a Diverse World Ethnobiology Emerging from a Time of Crisis. **Journal of Ethnobiology**, v. 31, n. 2, p. 172–175, 2011.

NADASDY, P. The politics of TEK: Power and the "integration" of knowledge. **Arctic Anthropology**. v. 36, n. 1-2, p. 1-18, 1999.

NARBY, J. **A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber**. Dantes, Rio de Janeiro. 2018. 267 p.

NARBY, J.; PIZURI, R.C. **Plantas Mestras: Tabaco e Ayahuasca**, Rio de Janeiro: Dantes, 2022. 144p.

PATTON, D. Ethnoecology: the challenge of cooperation. **Etnoecológica**, v. 2, p. 5-15, 1993.

PEREZ-RUIZ, M.L.; ARGUETA VILLAMAR, A. Saberes indígenas y dialogo intercultural. **Cultura y representaciones sociales**. v. 5, n. 10, p. 31-56, 2011.

PORTO-GONÇALVES, C.W. A Ecologia Política na América Latina: reapropiação social da natureza e reinvenção dos territórios. **INTERthesis**, v. 9, n. 1, p. 16-50, 2012.

POSEY, D. A preliminary report on diversified management of tropical forest by the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. In: Prance, G.T.; Kallunki, J.A. (eds) **Ethnobotany in the Neotropics**. New York Botanical Gardens, New York, 1984. p. 112-126.

QUIJANO, A; WALLERSTEIN, I. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world. **International social science journal**, v. 44, n. 4, p. 549-557, 1992.

REYES-GARCÍA, V.; MARTÍ-SANZ, N. Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. **Ecosistemas**, v. 16, n. 3, 46-55, 2007.

ROBERT, P. Conflitos, alianças e recomposições territoriais em projetos de desenvolvimento sustentável: experiências da Terra Indígena Kayapó (Sul do Pará). In Araújo R, & P Léna (eds.). **Desenvolvimento sustentável e sociedades na Amazonia**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2010. p. 333-354.

ROSS, A.; SHERMAN, K.P; SNODGRASS, J.; DELCORE, H.D; SHERMAN, R. 2016. **Indigenous peoples and the collaborative stewardship of nature: knowledge binds and institutional conflicts**. New York: Routledge, 2016, 320p.

51 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

SANTOS, B.S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos**. – CEBRAP, v. 79, p. 71-94, 2007.

SEGATO, R. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Bazar do Tempo, 2021. 284 p.

SEGATO, R. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **University of Brasília Law Journal** (Direito. UnB), v. 1, n. 1, p. 701, 2016.

SHACKEROFF, J.M.; CAMPBELL, L.M. Traditional ecological knowledge in conservation research: problems and prospects for their constructive engagement. **Conservation and Society**, v. 5, n. 3, p. 343-360, 2007.

SINTHUMULE, N.I. Traditional ecological knowledge and its role in biodiversity conservation: a systematic review. **Frontiers in Environmental Science**, 2023.

SVAMPA, M.N. Resource extractivism and alternatives: Latin American perspectives on development. **Journal fur Entwicklungspolitik**, v. 28, n. 3, p 43-73, 2012.

STENGERS, I. **Cosmopolitics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 272 p.

SUN, L.; CHEN, J.; LI, Q.; HUANG, D. Dramatic uneven urbanization of large cities throughout the world in recent decades. **Nature communications**, v. 11, p. 5366, 2020.

SUSSEKIND, F. Sobre a vida multiespécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. Brasil, n. 69, p. 159-178, 2018.

TOLEDO, V. M. What is ethnoecology?: origins, scope and implications of a rising discipline, **Etnoecológica**, v. 1, n. 1. p. 5-21, 1992.

TOLEDO, V.M.; BARRERA-BASSOLS, N. **La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales**. Editorial Icaria Perspectivas Agroecológicas, 2009. 232 p.

TSING, A. A multispecies ontological turn?. In: **The World Multiple**. Routledge, 2018. p. 233-247.

TSING, A. **The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton University Press, 2015. 352 p.

UEXKÜLL, J. von. **Dos animais e dos homens**. Lisboa: Livros do Brasil, 1982. 272 p.

VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom Cultura Científica**, v. 3, n. 7, p. 39-66, 2016.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. Trad. Beatriz Medina; apresentação Luiz Alberto Moniz Bandeira. São Paulo: Boitempo, 2007. 137p.

WHITT, L. **Science, colonialism, and indigenous peoples: The cultural politics of law and knowledge**. Cambridge University Press, 2009. 284 p.

WOLVERTON, S. Ethnobiology 5: Interdisciplinarity in an Era of Rapid Environmental Change. **Ethnobiology Letters**, v. 4, n. 1., p.21–25, 2013.

WOLVERTON, S.; NOLAN, J.M.; AHMED, W. Ethnobiology, Political Ecology, and Conservation. **Journal of Ethnobiology**, v. 34, n. 2, p. 125–152, 2014.

52 **ETNOBIOLOGÍA POLÍTICA: DE LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA HACIA LA DEFENSA DE LA PLURIVERSALIDAD**

VILLAGÓMEZ-RESÉNDIZ, R. Mapping styles of ethnobiological thinking in North and Latin America: Different kinds of integration between biology, anthropology, and TEK. **Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, v. 84, p. 101308, 2020

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. Cosac Naify, São Paulo, Brasil, 2002. 552 p.

Recebido em: 11/04/2022

Aprovado em: 13/02/2023

Publicado em: 23/05/2024