

COSMOVISIONES Y NATURALEZAS EN TRES CULTURAS INDÍGENAS DE COLOMBIA

Olga Lucía Sanabria Diago¹ y Arturo Argueta Villamar²

¹ Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Exactas, Naturales y de la Educación, Departamento de Biología. Carrera 2A N° 3N-111 de Popayán, Sector Tulcán, Colombia.

² Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Av. Universidad s/n, Cto. 2, Col. Chamilpa, CP 62210; Cuernavaca, Morelos, México.

Correo: olusa2@gmail.com

RESUMEN:

En el presente texto se describen los saberes, las prácticas y las formas de pensamiento de tres pueblos: Nasa, de la región Altoandina de Tierradentro, Camentsá del Alto Valle de Sibundoy y Eperara Siapidara de la costa del Pacífico del suroccidente colombiano. Se argumenta que el papel de los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad se realiza de manera integral, en el marco de una relación no antagonica entre naturaleza/cultura. Se concluye que las prácticas de uso y manejo de los recursos vegetales, están íntimamente relacionadas con la cosmogonía y el conocimiento de los ciclos naturales, cuya importancia cultural se expresa metafóricamente a través de mitos, integrando todos los seres de la naturaleza con carácter humanizado, los cuales son respetados como habitantes permanentes de estos universos.

PALABRAS CLAVE: Pueblos indígenas, Colombia, plantas, cosmogonía, conservación de biodiversidad.

COSMOVISIONS AND NATURES IN THREE INDIGENOUS CULTURES OF COLOMBIA

ABSTRACT

This paper describes the knowledge, practices and ways of thinking of three indigenous peoples: Nasa, of the high Andean region of Tierradentro, Camentsá of the High Valley of Sibundoy and Eperara Siapidara of the Pacific coast of southwestern Colombia. It is argued that the role of indigenous peoples in the conservation of biodiversity is done holistically, as part of a non-antagonistic relationship between nature-culture. It is concluded that the practices of use and management of plants resources, are closely related to the cosmogony and knowledge of the natural cycles, whose cultural significance is metaphorically expressed through myths, integrating all beings of nature with humanized character, the which they are respected as permanent residents of these universes.

KEY WORDS: Indigenous peoples, Colombia, plants, cosmogony, biodiversity conservation.

INTRODUCCIÓN

El suroccidente colombiano es una región de gran diversidad biológica y cultural, caracterizada por la convergencia eco-geográfica andino-amazónica y andes-costa del Pacífico y por la fuerte presencia de pueblos indígenas cuyas huellas

ancestrales se encuentran en varios sitios, especialmente en la zona arqueológica de San Agustín, una de las más representativas del país. Tras la Conquista española, se reconfiguró la estructura de los asentamientos prehispánicos para la conformación de comunidades y veredas bajo la figura del *resguardo*, la cual otorgó autonomía y manejo

colectivo de los territorios a los indígenas sobre la base de normas y costumbres propias.

De un total de 1,378,884 personas autorreconocidas como indígenas en Colombia (DANE, 2005), pertenecientes a 102 pueblos diferenciados (ONIC, 2013), es el suroccidente el espacio territorial de mayor densidad indígena del país, con pueblos indígenas como los Nasa, Wam o Guambianos, Eperara Siapidara, Inga, Camentsá, Coconuco, Totoró, Guanaca, Inga, Pasto, Yanacona, Umbrá y Embera-Chamí, entre otros, asentados entre las altas montañas y los valles interandinos que se despliegan desde la Estrella Fluvial colombiana, en un cruce de caminos hacia la Amazonía por la vertiente oriental del río Magdalena y hacia el Océano Pacífico por la vertiente occidental del río Cauca (Figura 1). Además de los culturales, en términos biológicos esta región también presenta una de las más grandes riquezas en biodiversidad del país, tanto en términos fitogeográficos como ecológicos, climáticos y de vegetación (Sanabria *et al.*, 2005).

Si bien puede decirse que se han descrito las prácticas de uso y manejo de los recursos vegetales de los grupos étnicos del suroccidente colombiano, se han mantenido hasta tiempos muy recientes de manera paralela la mirada biológica y ecológica por un lado y la antropológica por otro, sin enfocarse de manera convergente. En este texto nos proponemos hacer énfasis en la perspectiva biocultural (Nietschman, 1992; Descola, 2005; Boege, 2008; Toledo y Barrera-Bassols, 2008), analizando la estrecha interrelación que existe en estos pueblos entre la cosmovisión y su visión ambiental, entre la conservación biológica y la conservación cultural. Esas articulaciones se integran como unidad de análisis, a partir de los marcos referenciales y metodológicos que han brindado la Etnobiología y la Etnobotánica como ciencias interdisciplinarias, que abordan los aspectos culturales del uso y manejo de las plantas, animales, hongos y de sus entornos, de manera integral con la cosmovisión de los pueblos.

Los recientes estudios y programas en Ciencias ambientales han impulsado a los académicos de la biología, la antropología y las ciencias ambientales, a reconocer y desarrollar los enfoques interdisciplinarios, de manera igualmente importante para las ciencias tanto sociales como naturales contemporáneas. La brecha entre la validez científica de los conocimientos occidentales y de los otros saberes que no se validan por los métodos científicos, se va cerrando cada vez más por la fuerza de las realidades y los procesos llevados a cabo por los pueblos indígenas de Latinoamérica en su lucha por el reconocimiento social como pueblos diferenciados, que existen y prevalecen (Escobar, 1999; Leff *et al.*, 2005).

Desde finales de los años 90 del siglo pasado, la primera autora de este texto, ha realizado estudios sobre la conservación de los recursos naturales con los grupos étnicos del suroccidente colombiano, ligados al acompañamiento y seguimiento en los campos de la Etnoeducación, la Etnobotánica y los programas curriculares en ciencias naturales y ambientales en la costa del Pacífico, los Andes y la convergencia Andino-Amazónica (Sanabria, 2001, 2011a; Sanabria *et al.*, 2005, Sanabria *et al.*, 2009; Sanabria *et al.*, 2012). Estos trabajos han tenido como objetivo la revaloración de los saberes tradicionales como contribución a la recuperación de los territorios y el posicionamiento político-cultural, la autonomía territorial y la preservación de la cultura como derecho constitucional de los pueblos indígenas (CRIC, 2007). Los resultados de dichas investigaciones etnobotánicas, realizadas desde una perspectiva interdisciplinaria, han permitido entender el papel de los pueblos originarios en la conservación y desarrollo de los recursos naturales (Sanabria, 2011b).

Es por ello que reafirmamos que la conservación del conocimiento tradicional está asociado íntimamente a la diversidad de los recursos naturales en los territorios y forma parte de la defensa ancestral de los grupos étnicos colombianos, lo cual actualmente coincide con las agendas mundiales para la conservación de la biodiversidad en el marco del reconocimiento de los saberes propios asociados a las estrategias tradicionales de preservación local (UNEP, 1992, 2003; WWF, 2007).

En el marco de las investigaciones antropológicas, los así denominados "otros saberes" de los pueblos indígenas emergieron con cierta relevancia a partir de que Lévi-Strauss (1962) consideró a las estructuras de pensamiento de dichos pueblos como homólogos del conocimiento científico, es decir, planteó la existencia de estructuras de pensamiento comunes a todos los seres humanos. Hoy en día ha correspondido a la Etnobiología, a la Etnoecología y a otras disciplinas afines, la tarea de la legitimación y defensa del papel de la sabidurías tradicionales en el mantenimiento y cuidados de la naturaleza. A pesar de ello, un sector de los científicos de la modernidad occidental han denominado a estos otros saberes como empíricos, locales o folclóricos, y no se les concede validez como conocimientos ni que tienen procedimientos para la obtención de resultados útiles y comprobables (Pérez Ruiz y Argueta, 2011).

En el marco de la conservación de la naturaleza que ejercen los pueblos originarios, la Ecología perdió su vínculo con ésta al cambiar de ruta, tras su esperanzador éxito humanístico e integrador en la década de 1970. Al

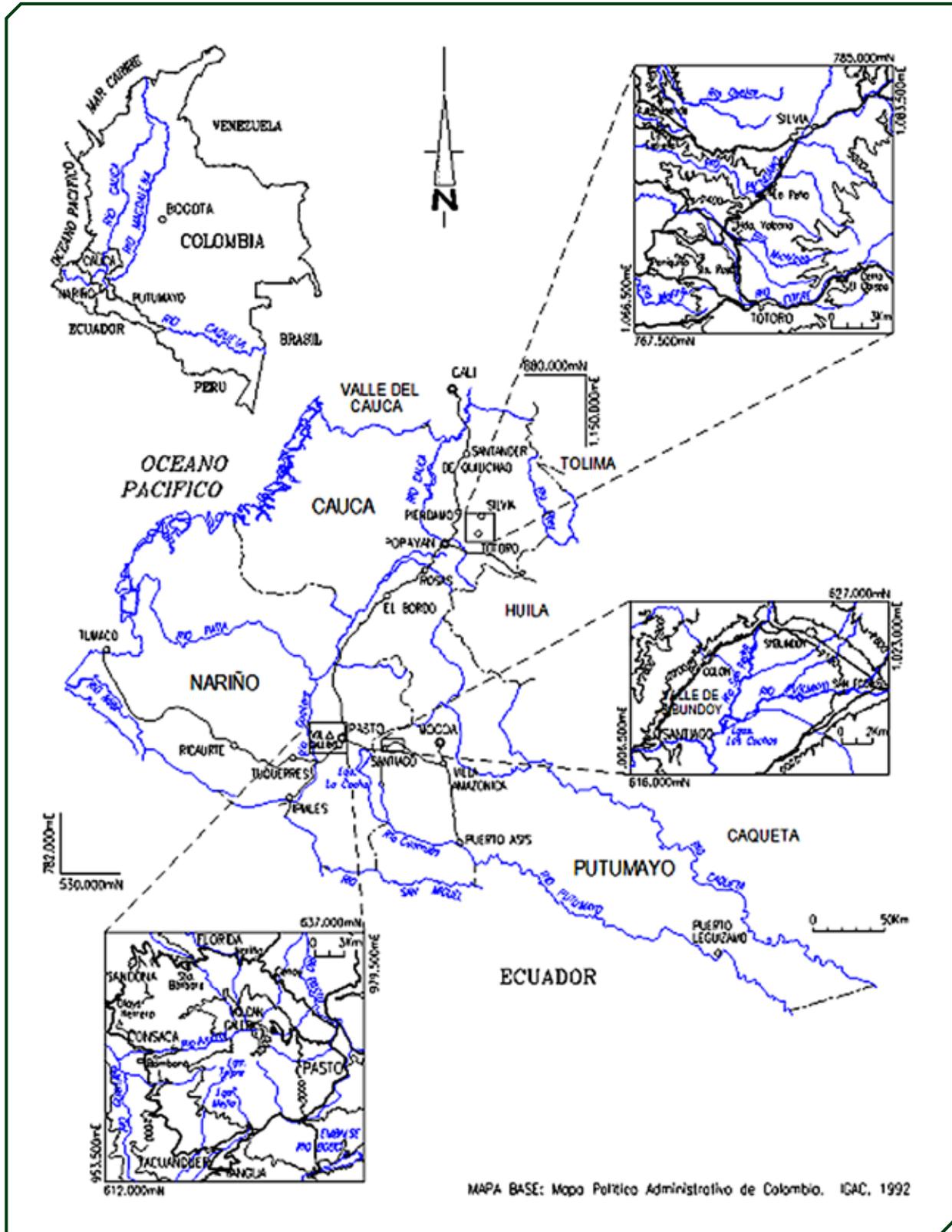


Figura 1. Región Suroccidente de Colombia (Fuente: Sanabria et al., 2005).

erigirse finalmente como una ciencia exacta de modelación matemática, la Ecología explica las dinámicas biológicas pero aborda los grupos sociales como un factor externo a la unidad del ecosistema, otorgando mayor o menor peso a la presencia humana respecto al deterioro de los recursos naturales del planeta, fórmulas que se expresan en la cuantificación de las proyecciones ambientales, ahondando la dicotomía sociedad/naturaleza y oponiendo la naturaleza a la cultura.

A partir de las premisas y reflexiones anteriores nos hacemos la siguiente pregunta de investigación: ¿Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que en el departamento del Cauca gran parte de la diversidad vegetal se mantiene debido a las formas de manejo cultural, las prácticas de conservación *in situ* y el aprovechamiento de los recursos vegetales para la producción?

El presente trabajo explora las concepciones de la naturaleza y las cosmovisiones de tres pueblos originarios de la región del suroccidente colombiano, los Nasa de la región Altoandina de Tierradentro, departamento del Cauca; los Camentsá del Alto Sibundoy, departamento del Putumayo y los Eperara Siapidara, municipio de Timbiquí, del Pacífico Caucaño. Se abordan sus expresiones culturales, sus pensamientos, sus nociones de naturaleza y concepciones ambientales del entorno, desde una perspectiva integral aunque haciendo énfasis en las plantas. Se describen sus pensamientos y prácticas de intervención en los diferentes ambientes vegetales, en el marco de sus cosmovisiones y los distintos sistemas de comprensión que tienen dichos pueblos indígenas, con el propósito de responder la pregunta formulada.

Referentes conceptuales

En Colombia y América Latina, y podemos decir que como una discusión ya global (ver Montenegro, 2011; Zent, 2014), los debates sobre las conceptualizaciones acerca de la naturaleza y la cultura son recurrentes en los abordajes antropológicos y etnobiológicos sobre las concepciones ambientales de los pueblos indígenas. En la última década el enfoque dualista ha sido muy discutido y criticado invitando a trascender la visión dicotómica naturaleza/cultura, por cuanto la naturaleza desde la visión occidental responde a un concepto universal, unificado y hegemónico, que explica el mundo bajo un solo orden y una estructura cerrada tanto en lo social como en lo natural y básicamente separada de lo humano (Descola, 1987, 2005; Escobar, 1999; Ulloa, 2001).

Descola (1987) encontró que entre los Achuar del Ecuador existe una concepción continua entre naturaleza y cultura, sin la dicotomía que establece la tradición hegemónica occidental. Bajo esta visión, tomaron nuevos rumbos otros trabajos con los pueblos indígenas colombianos teniendo como marco la cosmovisión en el manejo de los ambientes, tales como en la región del Amazonas (Garzón y Makuritofe, 1993; Correa, 1996). Asimismo, en la zona andina se ha trabajado entre los Nasa el concepto de salud (Portela *et al.*, 1988; Portela, 2000) y el manejo cultural de los vegetales (Hernández y Sanabria, 1996; Sanabria, 2001). Estas investigaciones fueron antecedidas por los trabajos etnográficos de Faust (1986) sobre los cosmogramas de los pueblos indígenas Coyaima y Natagaima en los departamentos del Huila y Cauca, respectivamente.

El antropocentrismo en el medio ambiente fue reemplazado y desplazado el concepto dual de naturaleza/cultura, abriendo paso a un *continuum* naturaleza-cultura (Descola, 2005). Varios planteamientos se han elaborado en América Latina para analizar las construcciones cosmogónicas de los pueblos amerindios. En México, Toledo (2001) ha planteado la correlación cosmos-corpus-praxis como parte de una Etnoecología que amplía la visión y comprensión de los conocimientos tradicionales y de las cosmovisiones en el marco del manejo integral de los entornos ecológicos por parte de las comunidades indígenas mexicanas. En Brasil, Marques nos propone en su 'Etnoecología incluyente', la necesidad de abrazar, atender y comprender el componente emocional y subjetivo de las personas y los pueblos (Marques, 2002). Por su parte, Leff (2006) ha planteado la importancia de los saberes ambientales como una emergente racionalidad teórica abordando nuevas estrategias conceptuales para construir un mundo socialmente sustentable, incorporando los diversos actores sociales y culturales. En suma, tales autores y otros como Viveiros de Castro o Ingold, recrean y develan concepciones que teorías y posicionamientos occidentales impedían ver y entender.

En la interacción de los diversos actores locales, regionales y globales, que unen esfuerzos institucionales y organizativos para el encuentro entre diversos saberes y comprensiones de mundos ambientalmente posibles, la investigación participante, la apropiación de los conocimientos y la reapropiación social de la naturaleza por parte de las comunidades locales, está perfilando nuevas perspectivas para la conservación de la biodiversidad e innovadores modelos de manejo y aprovechamiento del medio, para la puesta en marcha de programas de desarrollo endógeno y autónomo sobre la base de un amplio diálogo de saberes (Argueta *et al.*, 2011; Argueta *et al.*, 2012).

En América Latina, desde México hasta la Patagonia, los propios pueblos originarios han demostrado sus conocimientos asociados a la conservación de los recursos naturales y entornos vinculados a una visión propia de su mundo cultural y cosmogónico (COICA, 1999; Argumedo y Pimbert, 2008; Sánchez, 2012; Organización Indígena Aciesca *et al.*, 2012; Peña, 2013; entre otros). La fuerte dinámica social, establecida en una agenda de reivindicaciones y derechos hasta ahora conculcados, es el eje de la lucha por la vida, la cultura y la naturaleza, por una conservación tanto biológica como cultural, propuesta que toma un sentido político cuando los grupos asumen como bandera de lucha su territorio ancestral y el mantenimiento de la memoria colectiva, como elementos culturales de resistencia política, de preservación de las prácticas culturales y defensa mediante la justicia natural (Jonas *et al.*, 2012).

Naturaleza y cosmovisiones traspasan los múltiples bordes del pensamiento ancestral que ordena y organiza un universo basado en un territorio de pertenencia colectiva y ancestral mediante el cual recircula y se dinamiza el conocimiento y la sabiduría. La racionalidad no es económica ni solamente ecológica y las manifestaciones del pensamiento son metafóricas, expresadas en mitos y ritualidades mediante los cuales basan sus conocimientos, usan y manejan los recursos en los territorios y mantienen la organización social. Ante la crisis ambiental, no es a la cultura a la que hay que pedir que asuma el problema de la adaptación biológica del ser humano o del ajuste de la resiliencia ecológica, sino que hay que ir a las causas, a la raíz de los modelos de desarrollo, de la exacerbación de los flujos de energía.

Los avances en las ciencias naturales y sociales deben conllevar a plantear nuevas metodologías descolonizantes e incluyentes de los proyectos indígenas (Smith, 2009; Argueta *et al.*, 2012), trascender la modernidad que traza fronteras entre naturaleza y cultura, y aceptar las múltiples naturalezas y sus formas sociales de construirlas como parte de las nacionalidades latinoamericanas vinculantes a la conservación socioambiental.

En los Andes, la filosofía andina del equilibrio y del «Buen Vivir» ha tomado importancia como un compromiso de la más alta autoridad nacional con los pueblos originarios e indígenas (Estermann, 1984; Brownrigg, 1999), enfocando la importancia del manejo andino de los recursos naturales ligado a la afirmación de que la erosión cultural implica una erosión genética de los recursos vegetales (Nazarea, 1998) y para revertirlo se formula la propuesta del Desarrollo Endógeno Sustentable (Delgado *et al.*, 2010).

Finalmente, ante la crisis ambiental, La Estrategia Global para la Conservación de la Biodiversidad particulariza la Estrategia Global para la Conservación de las Especies Vegetales (CBD, 2012), destacando la aplicación de la Etnobotánica en los métodos de investigación sobre las plantas y del conocimiento tradicional asociado a su conservación (Lagos-Whitte *et al.*, 2011; Sanabria, 2011b).

MATERIAL Y MÉTODOS

Las diferentes visiones, experiencias y descripciones de la naturaleza y la conservación de los recursos vegetales, se obtuvieron mediante investigaciones sobre el manejo y formas de conservación de los recursos vegetales tales como los asociados a la agricultura tradicional del maíz (Sanabria, 2006), las arvenses y cultivares como el frijol cacha (Sanabria *et al.*, 2005) en la convergencia andino-amazónica y los recursos no maderables de la selva, de la costa y del Pacífico (Sanabria *et al.*, 2012). Es decir, el trabajo de campo se realizó en el marco de un proyecto de largo plazo, entre 2001 y 2011, utilizando las técnicas de trabajo que a continuación se señalan:

Para la descripción de las formas de uso, manejo y distribución territorial de los recursos se utilizaron métodos etnográficos, cualitativos y cuantitativos, sobre la flora utilizada, los agrohábitats, las forma de uso y técnicas de manejo y ecosistemas y determinación taxonómica de los recursos. En la participación social y comunitaria, se participó en reuniones, asambleas, recorridos etnobotánicos de las zonas con los sabedores autorizados por las comunidades. Como parte de la participación y del diálogo de saberes, se realizaron talleres comunitarios concertados sobre temáticas relativas a la Etnoeducación y la conservación de la diversidad vegetal, ecológica y cultural. Mediante entrevistas abiertas y semiestructuradas con hombres y mujeres mayores de las comunidades, se dio seguimiento a historias de vida de maestros y líderes educativos comunitarios, y se realizaron acompañamientos a las autoridades tradicionales tales como sabedores, médicos tradicionales y guías espirituales, además de participar de las prácticas rituales permitidas.

Como parte de la sistematización de la información, se publicaron en forma conjunta y consensuada cartillas educativas en temas relevantes para el currículo propio y de importancia de la Etnoeducación ambiental, la conservación de las plantas y de la biodiversidad, así como la socialización de las normas propias y nacionales sobre la preservación del conocimiento tradicional asociado a las prácticas culturales. Con la participación de hombres y mujeres, profesores y autoridades con quienes se realizaron

los mapeos y cosmogramas, se enlistaron los principales usos y los valores sagrados o de respeto de plantas y zonas de aprovechamiento de los recursos vegetales (ver literatura citada del primer autor).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los Nasa de Tierradentro: Plantas rectoras en territorios sagrados

Los aspectos eco-geográficos de la región de Tierradentro, la describen como un enclave de gran importancia en Colombia dada su alta diversidad fitogeográfica, ecológica y cultural (Sanabria, 2001). En medio de una región altamente diversificada, los Nasa conviven con los espíritus del páramo y mantienen el orden de su universo mediante los rituales del sabedor y las plantas rectoras que mantienen el equilibrio y la comunicación entre los sabedores, el colectivo de la comunidad y los seres de la naturaleza. Entre los Nasa la estrategia de resistencia cultural en sus territorios consiste en el uso y manejo de la vegetación de manera permanente y complementaria a partir del sistema tradicional de la roza-tumba y quema de la vegetación para sembrar maíz (*Zea mays* L.) y del cultivo de las plantas asociadas en diferentes fases y ciclos, con 117 variantes que forman parte de la agrobiodiversidad de esta región andina (Sanabria, 2006).

El conocimiento ancestral circula mediante relaciones de intercambio, reciprocidad y recirculación familiar y comunal de productos de diferentes pisos térmicos, establecida por (Murra, 1975) como una estrategia pan-andina, siguiendo los calendarios agrícolas y la organización para el trabajo productivo, redistribuido socialmente mediante las prácticas de mano de vuelta (préstamo vs. devolución), minga (trabajo colectivo comunal), al partido (terreno vs. semillas), trueques, obsequios o intercambios y ferias de semillas. La percepción nasa del universo rige las zonas de manejo y los ciclos agrícolas tales como: rocería, recolección, extracción, cultivos, huerta o tul. El *Thé wala* –sabedor o médico tradicional– es quien realiza e indica las plantas para los rituales agrarios de la roza y huerta o tul (refrescamiento, limpieza y ofrecimiento), como principios de reciprocidad del nasa con la naturaleza. El cosmograma que representa el universo nasa está basado en el equilibrio armónico a partir de la relación cuerpo-naturaleza o *Yuce*: “yo soy árbol” (Portela *et al.*, 1988; Portela, 200; Sanabria, 2001).

Concepción cultural de las plantas en Tierradentro

Uma kiwe, naturaleza o universo nasa, es la fuerza femenina que otorga el equilibrio armónico entre el ser nasa y el entorno natural. Comprende los espíritus con

los cuales se convive e interactúa a través de la práctica agrícola que interviene el territorio. Las plantas son los ejes integradores, la conexión permanente Nasa-Universo, las cuales pasan al plano sagrado y constituyen un sacramento en los rituales que reafirman la identidad nasa tanto a nivel individual como del colectivo.

La cosmovisión nasa de tierra o *nasa kiwe* clasifica, ordena y maneja los espacios y categorías de las plantas en su territorio, así: los espacios cultivados (humanizados o amansados) son donde se encuentran plantas calientes, frescas y contentas. Ya los espacios no cultivados (no humanizados y fríos) son aquellos donde se presentan las plantas frías, bravas y de poder. La frontera entre lo productivo y lo sagrado es el páramo. Representa el lugar de conocimiento, reafirma las instituciones tradicionales y no es cultivable por ser sagrado.

Ya' pewnxi: Armonización del territorio nasa

En Tierradentro los médicos tradicionales mantienen y reproducen la relación cosmogónica mediante los diversos actos o rituales de relación armónica con la naturaleza, como son: a) Limpieza: purificar, quitar o alejar las malas energías del entorno y alejar enfermedades o fatalidades; b) Refrescamiento: recuperación del equilibrio perdido por exceso de calor o frío y prevenir malos acontecimientos; y c) Ofrecimiento: ofrendar por retribución, compensación, desestabilización de señas.

Armonizar o *pekujnxisa* significa la convivencia y el equilibrio. El médico tradicional utiliza en el proceso de armonización o *Ya' pewnxi*: plantas rituales de lo caliente tales como curibano o romero (*Rosmarinus* sp.), tache (Bálsamo de Tolu, *Toluliferao myroxylom*) y sábila (*Aloe vera* (L.) Burm.f.). A su vez, como plantas rituales de lo frío utiliza: árnica (*Arnica montana* L.), trencillas (*Paspalum*, *Lycopodiaceae*), maní (*Plukenetia* sp., *Euphorbiaceae*) y yacumas (*Espeletia* spp.).

La armonización o *Ya' pewnxi* la realiza el sabedor por meditación o comunicación directa con los *Ks'a'ws* o espíritus de la naturaleza, mambeando la coca, la chicha y las plantas o partes de animales de poder, para recibir así como sentir sus fuerzas. Mediante el ritual –*Mfi'walasvítna*–, el *Thé wala* o médico tradicional realiza los refrescamientos o limpiezas de los terrenos para sembrar y lugares para vivir.

El médico tradicional tiene sus propias plantas para armonizar, las cuales son: alegría (*Scutellaria* sp.), mastranto (*Salvia palifolia* Kunth *palaefolia*?), chilco (*Ageratina tinifolia* (Kunth) R.M.King & H.Rob), espadilla (*Sisyrinchium*

sp.), ortiga grande (*Nasa* sp.), ortiga (*Urtica urens*), ruda (*Ruta graveolens* L.), salvia de montaña (*Lepechinia bullata*), siempreviva (*Peperomia* sp.), toronjil (*Melissa officinalis* L.), verdolaga (*Portulaca oleracea* L.), mandagüasca (*Desmodium molliculum*), cebolleta (*Phaedranassa dubia*), bodoquera (*Viburnum lehimannii*), cabuya (*Furcraea andina*) y borrachero (*Brugmansia candida*), todas éstas de diferentes niveles de manejo entre lo silvestre y lo cultivado.

Para pedir permiso a los espíritus y poder quemar la roza o el lote de terreno que utilizarán para sembrar maíz, se mezclan las semillas de maíz con mejicano (*Cucurbita ficifolia* Bouché) y frijol común (*Phaseolus vulgaris* L.). Para sembrar maíz se revuelven las semillas con las siguientes plantas indicadas por el médico tradicional: desgranadera (*Kholeria* sp.), durazno (*Prunus malus* L.), higuillo (*Carica pubescens*), achira (*Canna edulis* Ker.), lechero (*Euphorbia latazi*), verdolaga (*Talium* sp.) y arracacha (*Arracacia xanthorrhiza*). Y al terminar con plantas frescas: achira (*Canna* sp.) y lechero (*Euphorbia* sp.).

Por otro lado, con el ritual colectivo de la cosecha o *saakhelu* se agradece y ofrecen a la naturaleza los productos obtenidos y producidos de sus tierras, intercambiando mediante el trueque gran variedad de semillas entre los asistentes, para luego guardarlas entre las cenizas de la cocina cerca al fogón o tulpa, conservándolas y protegiéndolas hasta la próxima cosecha del *ej* (parcela) o del tul.

Los *The walas* mantienen estas relaciones de comunicación y reafirmación social con el entorno natural siendo agentes de decisión comunitaria en las actividades agrícolas y en los procesos políticos, así como en la prevención de la salud y bienestar familiar, comunal y regional.

El frijol cacha: Gorrones en el cielo entre los Camentsá del Valle de Sibundoy, Putumayo

El Putumayo se localiza en el Valle de Sibundoy, entre la convergencia andino-amazónica del suroccidente colombiano, entre los municipios de Santiago, Colon, Sibundoy y San Francisco; con una gran riqueza ecológica y dos etnias: Camentsá e Ingas (Sanabria *et al.*, 2005). Mediante estudios de diversidad sobre el frijol cacha (*Phaseolus coccineus* L. y *P. dumosus* MacFady), se encontró que el frijol cacha se distribuye en esta región, en diferentes agrohábitats tales como zonas ruderales o zonas de cultivo.

Dos especies de frijol cacha se distribuyen entre agrohábitats y agroecosistemas tradicionales, especialmente en zonas húmedas montañosas y en diferentes ambientes

modificados por las comunidades para su manejo, encontrándose en barrancos, cercas, árboles tutores, huertas caseras, huertas de hortalizas, parcelas de maíz y entre diferentes cultivos de los valles interandinos. Los frijoles se mantienen en diferentes estados de intervención o manejo tales como tolerado, fomentado, sembrado y cultivado, en hábitats de zonas húmedas, vegetación secundaria de laderas y riberas de ríos; así como sembrado en seis agroecosistemas, los cuales se describen e identifican como chagras, cercas vivas, huertas de hortalizas, árboles que sirven como tutores y asociado al cultivo tradicional del maíz.

La unidad económica productiva familiar indígena y campesina es la chagra o *Jajañ* entre los Camentsá, donde se afianzan los lazos de cohesión social con el trabajo asociativo familiar y comunitario (mingas, cuadrillas, mano prestada) y el reconocimiento del otro (forma de siembra y productos sembrados por familia), alrededor de la cual gira la economía rural de estas comunidades. Igualmente es la unidad cultural familiar a través de la cual se generan y reproducen los conocimientos socio-culturales de generación en generación, en donde juegan papel fundamental la mujer y los niños pequeños y en las parcelas los hombres y los hijos adultos.

En estos agrohábitats, el frijol cacha es una arvense de vegetación secundaria –planta de “monte” o “rastrajo”– que es llevada desde la zona de regeneración (rastrajo) hacia la chagra o zona domesticada o de cultivo intensivo dispersándola al “voleo”, es decir, tirando la semilla o regándola sobre el suelo sin enterrarla, pero manejándola bajo las labores al cultivo de las huertas o chagras, tales como deshierbes, podas, resiembras y riegos bajo el sistema de recirculación de semillas del monte a la chagra (Sanabria *et al.*, 2005).

Cosmovisión sobre el frijol cacha

El frijol cacha tiene una arraigada tradición entre los pueblos del suroccidente colombiano. Para los indígenas Camentsá, el origen del frijol cacha involucra la existencia de seres que vienen del cielo a enseñar a los hombres a trabajar en la tierra, el manejo de la chagra, a cultivar, y así convertir a los humanos en artistas para el manejo de las plantas. Mediante la tradición oral se conserva este mito de origen y el conocimiento de las plantas, otorgándole un sentido de respeto, dado su valor cultural.

El frijol cacha es conservado por las mujeres, quienes culturalmente son las encargadas de cuidar la casa, criar a los niños y de producir lo necesario para la alimentación



Figura 2. Mito del frijol catcha o tranca: Gorriones en el cielo (Fuente: Sanabria *et al.*, 2005).

y la salud de sus familias en las huertas caseras, chagras y tules. Es considerado un alimento sano, natural y nutritivo por no requerir agroquímicos para su producción, razón por la cual es apreciado para la alimentación de la familia y principalmente de los niños, además es valorado porque produce semillas todo el tiempo y es resistente a los cambios y adversidades climáticas, aspectos estos que lo constituyen en una buena alternativa que provee a las comunidades de una seguridad alimentaria.

Para los Camentsá representa el mito de los gorriones en el cielo:

"Los Tapaculos: estrellas en el cielo"

Eran sharshi-menga, tapados el culo, no podían comer. Cocinaban bien sabroso. Cuando estaba bien cocinado, se cuidaban con el vapor, con el olor de eso y así se llenaban. Vivían en el suelo, en la tierra, así como nosotros... trabajaban, cuidaban gallinas, todo eso preparaban y

se alimentaban con el vapor y botaban la comida... esos tapaculos son ahora estrellas del cielo. Esos seres sin culo son ahora las estrellas que vemos por las noches... Ellos se fueron entre el humo, cuando quemaron montones de cáscaras de frijol tranca. (Martin Agreda y William Daza Díaz, ca. 2005) (Figura 2).

El mito de origen del frijol catcha o tranca refiere lo siguiente:

"Antes de convertirse en frijol, el catcha era una muchacha desobediente a la familia a quien le gustaba el baile y no trabajaba. Una noche escuchó una música, pensó que había un baile y salió caminando, pero resulta que se fue a una ciénaga, como el barro era movedizo se enterró, toda la comunidad la buscó pero ella desapareció. Con el paso del tiempo ahí nació una mata, que nadie supo que mata era, creció y creció y empezó a cargar las vainas. Un día la mamá fue a mirar que era lo que había allí y encontró unas semillas y esta mata era la hija desaparecida.

Ésta le dijo a la mamá: *perdóneme porque yo nunca le obedecí, nunca quise trabajar, yo siempre enredé, por eso me convertí en esta mata, aquí me tengo que quedar y servir de comida para ustedes y voy a estar en el monte y en sus huertas acompañándolos para siempre*" (Vicente Peña, médico tradicional, Pueblo Nuevo, 2008).

La selva sagrada de la Comunidad Eperara Siapidara del Pacífico Caucaño o Pueblo Sía

En el Departamento del Cauca, municipios de Timbiquí y López de Micay, se asientan las comunidades de los indígenas eperara siapidara, del Pacífico Colombiano, especialmente del resguardo de Guanguí (Figura 3). Realizan un manejo de la selva cálida-húmeda tropical en una región biogeográfica del Chocó, una de las más biodiversas del

planeta, mediante el sistema de roza-tumba y pudre, en ciclos rotativos de siembra y descanso de la vegetación para la siembra del maíz y de colinos de plátano. La región donde habitan los Eperara Siapidara, en el Cauca, corresponde a un bosque muy húmedo tropical (bmh-T) o selva lluviosa neotropical inferior (Sanabria *et al.*, 2012) y está situado entre el Océano y el piedemonte de la cordillera Occidental, en la llanura costera.

El territorio es sagrado y corresponde a un ser vivo que permanece en el tiempo, *Tachi Ēuja*, madre de la naturaleza quien da vida, albergue, alimento, salud y espacios de recuperación, o sea el territorio visto como un todo que integra el mundo de los Sía y todos los espacios correspondientes (Sanabria *et al.*, 2012). Montes o montañas, lagunas, ríos y quebradas son cuidadas y

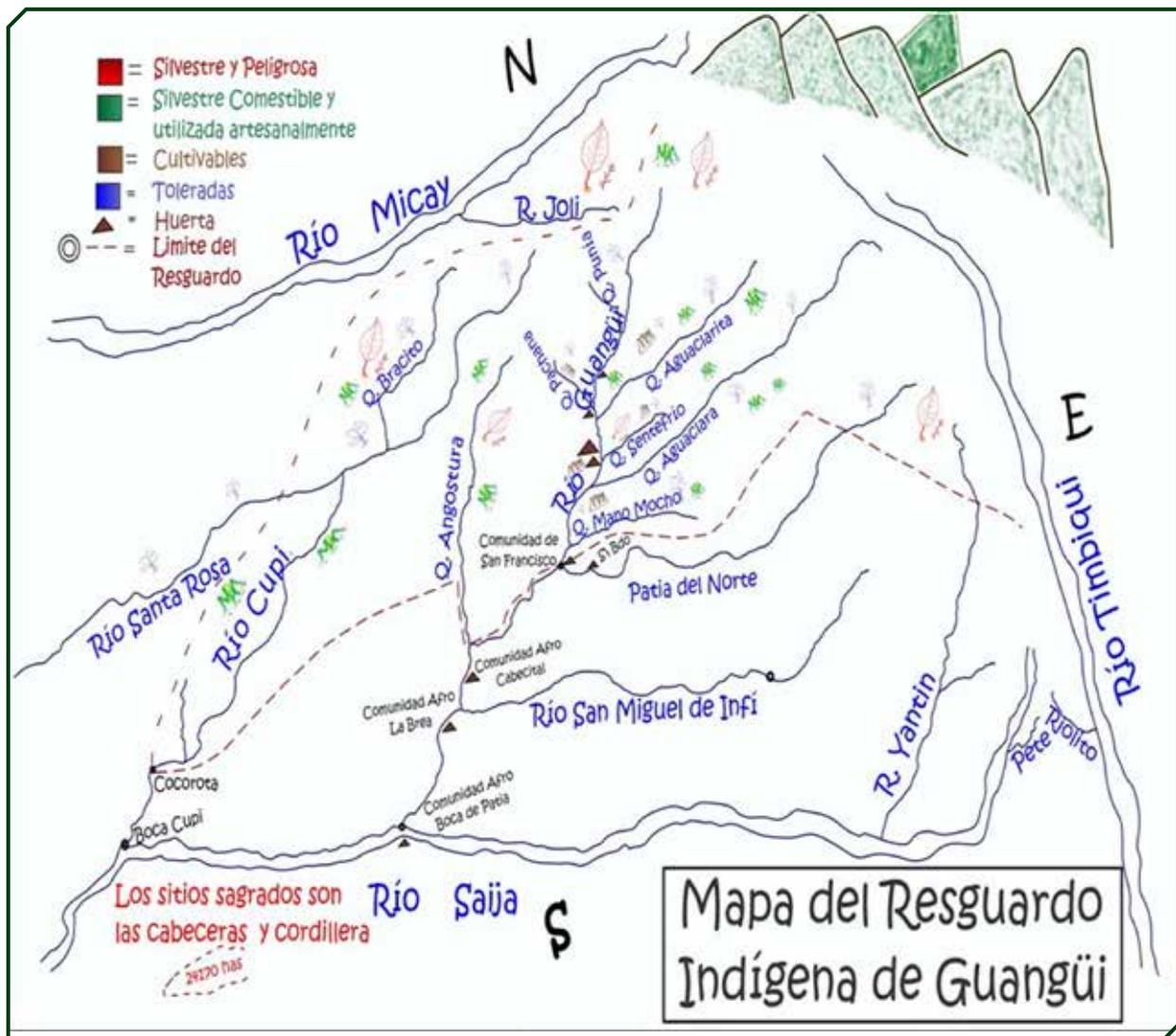


Figura 3. Resguardo de Guanguí (Fuente: Organización indígena ACIESCA *et al.*, 2012).

protegidas por espíritus guardianes llamados *chimías*. Todos los seres vivos y no vivos poseen espíritus o *chimías*. Los Maestros de los animales, las plantas, la vida, los Dueños del Monte, son referidos ampliamente en la literatura para todos los pueblos de las Américas. Bajo estas concepciones socioculturales, los seres del bosque traspasan los planos de lo biológico y ambiental, para convertirse en elementos de gran importancia en la unidad cultura-naturaleza, referido también por otros autores (ver para Colombia, por ejemplo a Arhem, 2001; Cayón, 2011; y para Mesoamérica a López-Austin, 2000; Broda y Baez, 2001; entre otros).

Cosmovisión y distribución del territorio Sía

El pueblo Sía está organizado acorde con su propia dinámica social, gobierno tradicional propio y autónomo. La autoridad tradicional, madre de la comunidad y guía espiritual de la etnia es la *Tachi Nawe* (Nuestra Madre), quien obtiene esta máxima distinción y el poder a través de herencia familiar. Las *Tachi Nawera* viven en diferentes localidades y viajan permanentemente por los diferentes países entre Ecuador, Colombia y Panamá visitando a las comunidades e impartiendo su orientación; son las responsables de mantener la unidad y la identidad de todo el pueblo Eperara Siapidara. Otras autoridades con funciones socio-administrativas y supeditadas a la Guía Espiritual son los gobernadores y otros miembros de los cabildos (secretario, alguaciles), nombrados anualmente; estos transmiten a la *Tachi Nawe* inquietudes y propuestas de la comunidad y a su vez hacen cumplir las normas culturales impartidas, administran las tierras, resuelven las dificultades al interior de la comunidad, según su tradición, usos y costumbres, además de asignar valores ambientales y culturales a actividades cotidianas tales como la recolección de frutas silvestres, plantas medicinales, cacería, pesca, siembra y cultivo, actividades artesanales y forestales. También se encargan de la organización de las fiestas colectivas.

La fiesta más importante de redistribución y armonización colectiva es la Comitiva o *Negedek'o*. Es una celebración sagrada que busca la revitalización y afianzamiento cultural entre las nuevas generaciones, para que no se pierda la armonía en las relaciones con la naturaleza; se celebra en cada una de las comunidades Eperara Siapidara una vez por año. El medio doméstico lo utilizan en cultivos permanentes: yuca, plátanos y frutales; sembríos temporales: en áreas de descanso, maderables a bosque de frutales y cacería; y sembríos de ribera: áreas inundables, en donde se encuentra la Azotea (lugar alto para cultivo de condimenticias y herbáceas

medicinales). También se cultivan especies hortícolas y demás plantas medicinales sagradas, para la cestería, del huerto tradicional, alimenticia, condimenticias y aromáticas.

La cosmovisión eperara involucra mitos, leyendas y acciones para proteger y fortalecer la naturaleza. Existen diversos espacios o mundos, alrededor de los cuales organizan su universo natural y la vida social y cultural, considerando como sitios sagrados las zonas de manglares, natales y estuarios así como sitios monte arriba de selva húmeda.

El Universo Sía comprende: el mundo de arriba (*Ak'ore Ĕuja*) donde por una parte vive *Tachi Āk'ore* (el sol, hijo de *Tachi Nawe*), dios creador, y por otra *Tachi Nawe*, la luna, junto con las estrellas y los espíritus de quienes en la tierra han sido buenas personas o *Tachi Āk'ore* o *Tachi Nawe*. El mundo de la mitad (mundo natural o este mundo), subdividido en: las cabeceras o *To k'ima*, donde viven los truenos, vientos, espíritus buenos y lagunas; Por último, nuestro mundo (*Tachi Ĕuja*), nuestra tierra, habitado por los Eperara Siapidara, formado por selvas, montes y ríos, donde se vive, se pesca, se caza, se recolecta y siembra; comienza en la cabecera de los ríos y termina en sus bocanas, lugar donde viven seres espirituales sagrados (Figura 4).

Los componentes de la naturaleza como seres con valores sagrados para los Sía

Tachi-Akore el padre y *Tachi-Nawe* la madre, son las máximas autoridades tradicionales, quienes transmiten los valores principales como son: respeto a la naturaleza, ríos, quebradas, montañas, selvas, plantas y animales; respeto al territorio y de la sagrada madre tierra que habitan; respeto a los sitios sagrados; y respeto a los sitios comunitarios de trabajo que les pertenece a todos los Eperara.

Los agentes que intervienen en la circulación del conocimiento y de las normas socioculturales de convivencia y armonía en el territorio son los sabedores *Tachi Nawe*, el *Jaipana*, yerbateros, sobanderos, *pildeceros*, parteras y curanderos, reconocidos como sabios especializados de la comunidad, quienes orientan las prácticas culturales y sociales tales como ceremonias, fiestas, cantos, rezos, bailes, comitivas y el trabajo participativo, siguiendo un calendario agrícola que incluye cacería, pesca y recolección de alimentos de la selva que, como la naturaleza, brinda en diferentes tiempos para la pervivencia eperara (Organización ACIESCA et al., 2012).

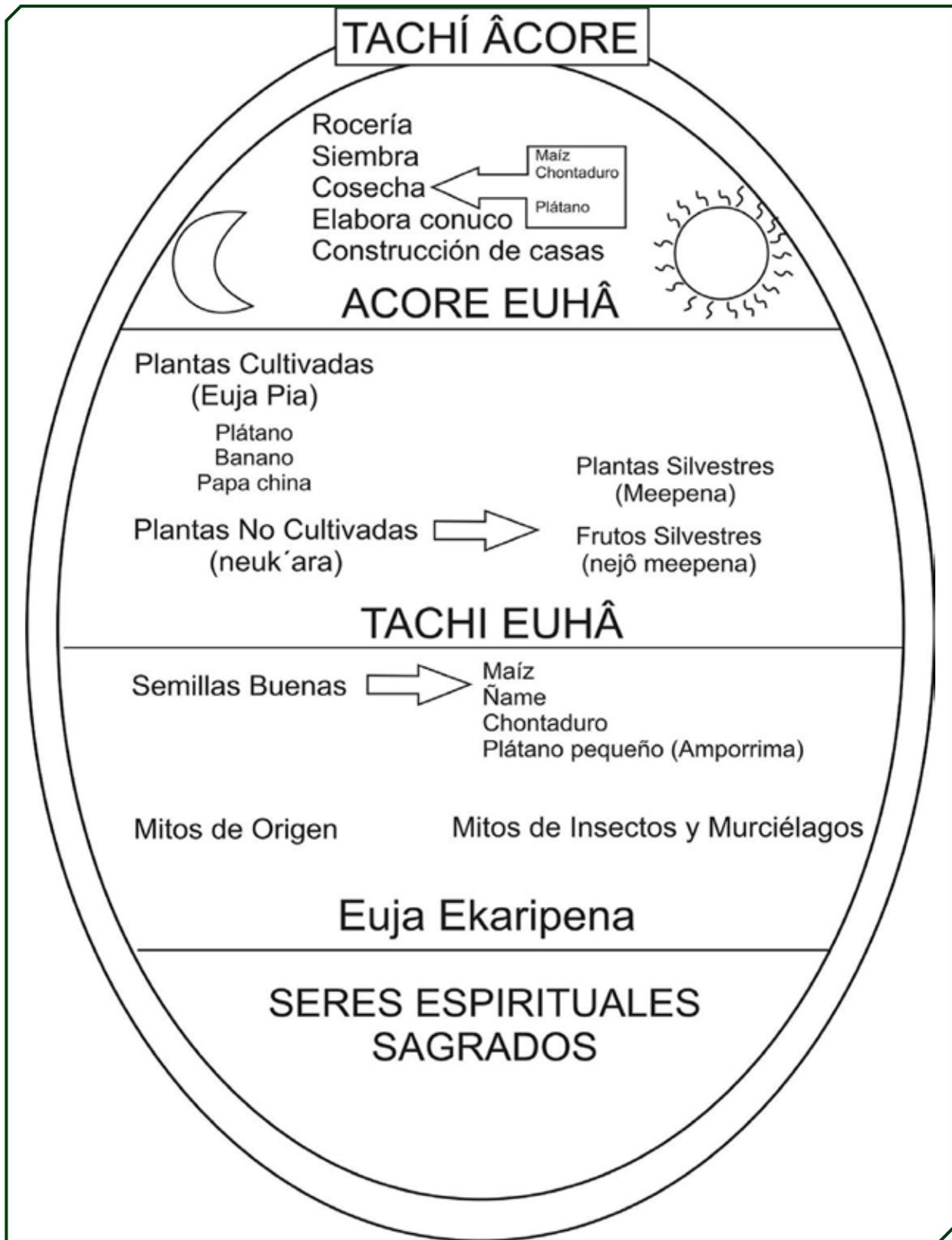


Figura 4. Valores Sía sobre la naturaleza (Fuente: Organización indígena ACIESCA et al., 2012).

Cosmovisión y Territorio Sía

Los eperara de San Francisco, Guanguí, relacionan su universo cultural con los recursos vegetales o animales y las actividades productivas. Actualmente consideran que el mundo (*Éuja*) es dirigido por *Tachi Ák'ore*. Este mundo Sía, está orientado por tres autoridades ancestrales cosmogónicas, como son: *Achore*, que en el mundo de arriba dirige la rocería, siembras, cosecha del maíz, chontaduro y de caimito. El mundo del medio lo cuida *Tachi Éuja* y en él se encuentran las plantas cultivadas (lo cultivado o *Éuja Pia*) y las no cultivadas (*Neuk'ara*); dentro de ellas se denomina *Meepena* al grupo de las silvestres, en especial los frutos silvestres (*Nejō meepena*). En el mundo de abajo o *Antau Aramoora Éuja*, se encuentran las semillas buenas (maíz, ñame, chontaduro y el plátano pequeño amporromia), a los cuales corresponden mitos de origen. Por fuera de este mundo de abajo se encuentra "Satanás", el plátano banano y la papa china. Para los Eperara, el universo es como una hamaca, amarrada de cada punta entre la selva y la bocana al mar, con *Tachi Ák'ore* envolviendo el mundo y otorgándole poder a las plantas como frías, calientes de poder y con espíritus o *chimías*.

El pueblo Sía de los resguardos de Timbiquí define la naturaleza como territorio de selva grande (Figura 5), a la cual denominan *Eda thainde*, territorio sagrado. La componen las plantas (*Pakuru*), los animales (*Ne animalara*), el suelo (*Eunja*), el agua (*Pania*), el aire (*Na*) y la gente *eperara*.

Están rodeados de ríos, quebradas, montañas y selvas con plantas y animales, los cuales respetan según sus propios valores y normas. El respeto es la relación simbólica con lo sacro o sagrado, para lo cual los sabedores tradicionales como los *Jaipanas* manejan ciertas plantas y realizan sus prácticas culturales respetando el territorio ancestral (*Éuja chanaara weda pena*), todos viviendo en el mismo medio o naturaleza (*Éuja*) y obedeciendo a las autoridades tradicionales regentes. Los sabedores o especialistas del conocimiento tradicional son quienes conocen el significado y entran en contacto con los poderes de la espiritualidad; así el *Jaipana* se desempeña como médico tradicional y ejerce la autoridad espiritual siendo el enlace entre la cultura y la naturaleza en la comunidad. En las ceremonias utiliza bebidas como el *pildé* (*Banisteriopsis caapi* Spruce ex Griseb. Morton) y la borrachera (*Brugmansia candida*), para comunicarse con los espíritus o "chimieera", quienes son considerados guías, dadores de sabiduría y de conocimientos, a quienes se les debe guardar reciprocidad, respeto y fortalecimiento del equilibrio vital.

Para las finalidades rituales las plantas sagradas son: *Conobaea scoparioides*, *Hyptis verticillata*, *Ipomoea* sp., *Garcinia intermedia*, *Passiflora auriculata*, *Brugmansia aurea* (Lagerh.) y *Minquartia guianensis*, especies de plantas rituales que deben ser mantenidas en las zonas ruderales o alrededor de las viviendas. Están manejadas por las autoridades tradicionales a través de la transmisión del *Tachi Akore* y la *Tachi-Nawe* o del manejo del *Jaipana* o *pildepero*. Asimismo, mediante el respeto que los miembros de la comunidad deben profesar en las prácticas de manejo, uso y conservación, no solamente de las plantas sino de las zonas de conservación en el bosque o monte. A partir de la cosmovisión eperara, se generan normas o valores culturales que deben ser tenidas en cuenta para mantener la armonía del territorio. Los valores están representados por el respeto a los mayores, a los sabedores tradicionales, a los espíritus del monte y sus hábitats (*Chimías*), y a todos los componentes de la naturaleza (territorio).

CONCLUSIONES

Los pueblos indígenas del suroccidente colombiano se encuentran localizados en territorios sagrados cuyos recursos naturales y en particular los vegetales, forman parte de los valores culturales de estos pueblos ancestrales.

Las prácticas de uso y manejo de los recursos vegetales están íntimamente relacionadas a la cosmogonía y el conocimiento ambiental, cuya importancia cultural se expresa metafóricamente a través de mitos, integrando todos los seres de la naturaleza con carácter humanizado siendo respetados como habitantes permanentes de estos universos.

Las cosmovisiones sobre los sistemas de cultivos tradicionales como el maíz, las prácticas de mantenimiento de arvenses y cultivares como el frijol cache o tranca y las plantas sagradas de la selva del Pacífico, dinamizan constantemente la circulación del conocimiento, el mantenimiento de la cultura del aprovechamiento y de la agricultura mediante la cual se conserva el territorio sagrado. Una compleja organización social se cumple a través de normas y prácticas culturales relacionadas con la producción, conservando el entorno ambiental, el conocimiento tradicional y el universo cultural.

Es evidente que la persistencia de la cultura indígena y la resistencia a sus tradiciones territoriales influyen en la conservación de los recursos naturales, pero no se trata de un acto preservacionista, como se entiende actualmente, sino de una permanente y ancestral convivencia con la naturaleza como entidad viva: la madre tierra.

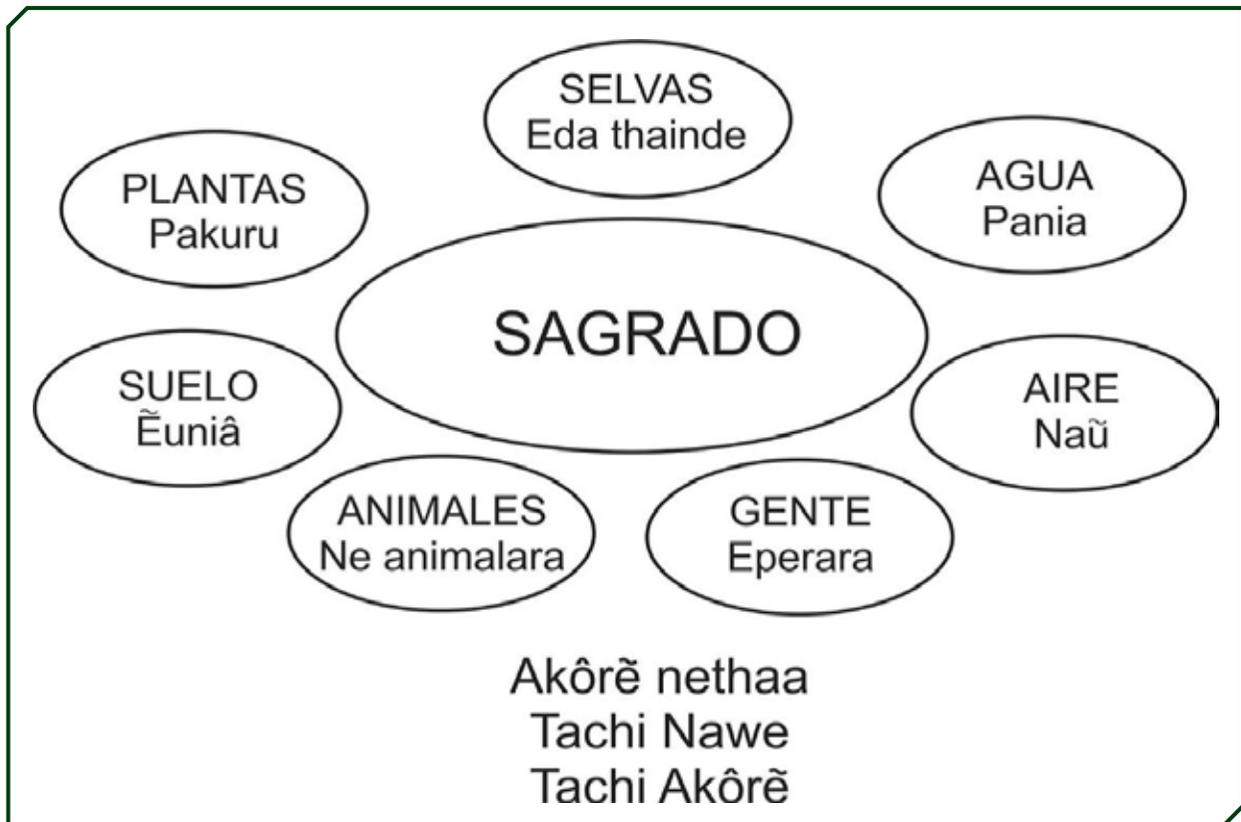


Figura 5. Valores Sía sobre la naturaleza (Fuente: Organización indígena ACIESCA et al., 2012).

La cosmovisión forma parte de los sistemas agrícolas de mayor o menor intensidad de manejo ya sea entre las huertas (*tul* entre los Nasa) y chagras o *jajañ* entre los Camentsá e Ingas y los territorios sagrados de los Eperara, los cuales cultivan como parte de su tradición y cultura. Se evidencia el papel de la cultura como factor preponderante en la sostenibilidad y conservación *in situ* del recurso, al tener un uso más allá de la alimentación y la salud indígena, persistiendo como valor sociocultural, pese a las fuertes presiones económicas externas de introducción de cultivos comerciales. Los sistema de manejo de la vegetación en sus diferentes fases sucesionales, es una decisión colectiva de recuperación constante de los recursos en el llamado *monte* como reservorio de los seres humanos y no humanos del universo que comprende sus territorios.

El proceso de manejo es dinámico, cambiante y ¿cultural?, por cuanto la asociación de plantas en la huerta, *tul* y chagra responde a la cosmovisión de los grupos étnicos, a la representación cultural del mismo dentro de estos espacios domesticados y no domesticados y a la significación e interpretación del lugar del recurso en el territorio. Dentro de la cosmovisión de los pueblos del suroccidente

colombiano, especialmente de las comunidades indígenas, estos espacios de cultivo poseen una significación cultural especial, en la cual la tierra es concebida como «la madre» que genera la vida a los seres vivos; todos los elementos de la naturaleza están integrados y funcionan de acuerdo a sistemas de clasificación propios que establecen las formas de relacionarse entre los seres humanos y la naturaleza. En este sentido, las plantas como parte integral de estos espacios son consideradas como seres sagrados que deben ser respetadas y cuidadas para mantenerlas siempre vivas y generando alimento y salud para las comunidades. Las asociaciones de plantas que se encuentran en estos agroecosistemas obedecen a las maneras propias de pensar y de configurar el espacio donde se llevan a la práctica una serie de concepciones culturales del medio a través del manejo agrícola.

Los rituales individuales y colectivos integran el cuerpo, la espiritualidad y el universo de estos pueblos asociados a una gran diversidad de plantas humanizadas que toman formas, conductas y comportamientos que son normados socialmente para mantener la reciprocidad e interdependencia, regidas por el cosmos de los Nasa, Ingas, Camentsá o Eperaras.

Comprender el vínculo entre lo humano y lo humanizado, es una tarea de la investigación académica para entrar en el diálogo de saberes. Entender las diferentes cosmologías de naturalezas que se basan en diferentes sistemas de pensamiento y prácticas que definen las permanencias en los territorios. Visionar múltiples naturalezas y culturas, con una perspectiva no antropocéntrica, sino universal, de los diversos mundos y pensamientos, para entender las múltiples formas en que la conservación de la biodiversidad ha ocurrido entre estos pueblos, al mismo tiempo que su increíble permanencia como pueblos y culturas que le otorgan a Colombia su rostro ancestral y profundo, presente y futuro.

AGRADECIMIENTOS

A Colciencias, Universidad del Cauca, Autoridades indígenas, campesinas y agricultores de las comunidades del Cauca, Valle de Sibundoy y Timbiquí, organizaciones indígenas CRIC, ASIESCA y comunidades de los resguardos Sía del municipio de Timbiquí, equipos de trabajo y estudiantes de los grupos GELA y GEIM.

Al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por su apoyo para la realización del posdoctorado de la primera autora y por impulsar ampliamente los trabajos del ámbito latinoamericano del segundo autor.

A la(o)s revisora(e)s anónimos por sus excelentes observaciones y sugerencias que permitieron mejorar ampliamente el presente texto.

LITERATURA CITADA

- Argumedo, A. y M. P. Pimbert. 2008. *Protecting farmers' rights with indigenous biocultural territories: the experience of the Potato Park*. ANDES and IIED. Presented at COP 9 of the Convention on Biological Diversity, Bonn, Alemania.
- Argueta, A., M. Gómez y J. Navia (coords). 2012. *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*. UNAM y Siglo XXI Editores, México, D.F., México.
- Argueta, A., E. Corona-M y P. Hersch (coords). 2011. *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias - UNAM, Universidad Iberoamericana Puebla, México.
- Arhem, K. 2001. La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonía, en: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.). *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México, D.F., México.
- Broda, J. y F. Baez. 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CNCA-FCE, México, D.F., México.
- Brownrigg, L. A. 1996. *Al futuro desde la experiencia. Los pueblos indígenas y el manejo del medio ambiente*. Ediciones Abya-Yala, Hombre y Ambiente 38-39.
- Cayón, L. 2011. Alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico. *Avá, Dossier Cultura Et Naturaleza*, pp. 135-163
- COICA. 1999. *"Biodiversidad y Derechos de los Pueblos Indígenas": Manual de Capacitación de Base*. Segunda edición, Quito, Ecuador.
- Convenio sobre Diversidad Biológica. 2012. *Estrategia mundial para la conservación de las especies vegetales. Avances en la aplicación de la decisión X/17*. UNEP/CBD/SBSTTA/16/11
- Correa, F. (coord.). 1990. *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiana*. Instituto Colombiano de Antropología, FEN, CEREC, Bogotá, Colombia.
- Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. 2007. *Continuamos en resistencia por la defensa de nuestras tradiciones, territorios, de nuestras culturas y de nuestras plantas sagradas*. Documento. Popayán, Colombia.
- DANE, Censo General 2005
- Delgado, F., S. Rist y C. Escobar. 2010. *El Desarrollo Endógeno Sustentable, como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana*. AGRUCO-Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- Descola, P. 2005. *Par dela Nature et Culture*. Gallimard, Paris.
- Descola, P. 1987. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. 1ª edición en español. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA Casilla 278. Ed. Abya Yala, Lima, Perú.
- Escobar, A. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. ICAN-CEREC, Bogotá, Colombia.
- Estermann, J. 1998. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador Digital DocuTech UPS, 1ª, Edición.
- Faust, F. 1986. *El sistema médico entre los Coyaimas y los Natagaimas*. Klus Renner Verlas, Hohenschtaftlarn.
- Garzón, N. y V. Makuritofe. 1993. *La Noche, las Plantas y sus Dueños*. Corporación Araracuara, Bogotá, Colombia.
- Hernández, E. y O. L. Sanabria. 1996. Los vegetales en la cosmovisión de los paeces de Tierradentro, Cauca. *Cespedecia* 21(67): 395-404.

- Jonas, J., Makagon y T. Shrumm. 2012. *The Living Convention on Biocultural Diversity: A Compendium of Rights relevant to maintaining the integrity and resilience of territories and other Biocultural Systems*. Natural Justice Publisher, South Africa.
- Lagos-Witte, S., O. L. Sanabria, P. Chacón y R. García (coords.). 2011. *Manual de Herramientas Etnobotánicas relativas a Conservación y Uso Sustentable de los Recursos Vegetales. Una contribución de la Red Latinoamericana de Botánica a la Implementación de la Estrategia Global para la Conservación de las Especies Vegetales hacia el logro de las Metas 13 y 15*. Red Latinoamericana de Botánica RLB Editorial, Chile.
- Leff, E. 2006. *Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes*. I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa. Memorias Centro Nacional de Educación Ambiental Barcelona, Barcelona, España.
- Leff, E., A. Argueta, C. Boege y W. Porto Gonsalves. 2003. Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: Una visión desde América Latina. *Medio Ambiente y Urbanización* 59: 65-108.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *El pensamiento salvaje*. México: FCE, Colección Breviarios 173, México, D.F., México.
- López Austin, A. [1994] 2000. *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México, D.F., México.
- Marques, J. G. W. 2002. O olhar (des) multiplicado. O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. En: Amorozo, M. C. M., L. C. Ming y S. M. P. Silva (coords.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: Anais UNESP/CNPq, São Paulo, Brasil.
- Montenegro, L. (coord.). 2011. *Cultura y naturaleza*. Jardín Botánico José Celestino Mutis, Bogotá, Colombia.
- Murra, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- Nazarea, V. 1998. *Cultural memory and biodiversity*. The University of Arizona Press. Tucson, USA.
- Organización Nacional Indígenas de Colombia (<http://cms.onic.org.co/pueblos-indigenas/>). Consultada en julio 2013).
- Organización Indígena Aciesca, Organización Indígena Ozbescac, O. L. Sanabria, G. Varona, B. Ramírez, D. Macías, D. Moya y L. Quiro (colbs). 2012. *Normas Tradicionales de control ambiental desde las comunidades Épera Siapidaarã de los Municipios de Timbiquí y López de Micay del Departamento del Cauca*. SAMAVA impresiones, Popayán, Colombia.
- Peña, V. 2013. "Phã'z Khaw Wala". Simposio Internacional El Desafío del Diálogo de Saberes en los Estados Plurinacionales 15 al 19 de abril de 2013 SENESCYT-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Quito, Ecuador.
- Pérez Ruiz, M. L. y A. Argueta. 2011. Saberes indígenas y diálogo de saberes. *Cultura y representaciones sociales* 5(10): 31-56.
- Portela, H. 2000. *El pensamiento de las aguas de las montañas: Coconucos, Guambianos, Paeces, Yanaconas*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Portela, H., O. González, N. Prado, B. Vásquez, C. Pardo y R. Nieves. 1988. Yo soy el árbol o la identidad cuerpo naturaleza. *GLOTTA* 3(3): 8-13.
- Sanabria, O. L. 2011a. Desafíos para el manejo y la conservación de la flora útil del Cauca, desde las perspectivas de las comunidades indígenas y campesinas. En: Lagos-Whitte et al. (coords.). *Manual de Herramientas Etnobotánicas Relativas a la conservación y el uso sostenible de los recursos vegetales*. Red Latinoamericana de Botánica-RLB Editor, Bogotá, Colombia.
- Sanabria, O. L. 2011b. La etnobotánica y su contribución a la conservación de los recursos naturales y el conocimiento tradicional. En: Lagos-Whitte et al. (coords.). *Manual de Herramientas Etnobotánicas Relativas a la conservación y el uso sostenible de los recursos vegetales*. Red Latinoamericana de Botánica-RLB, Chile.
- Sanabria O. L. 2006. *Manejo de germoplasma nativo en agroecosistemas tradicionales de la región Andina de Tierradentro, Cauca, Colombia, Suramérica*. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias, UNAM, México, D.F., México.
- Sanabria, O. L. 2001. *Manejo vegetal de agroecosistemas tradicionales en Tierradentro, Cauca, Colombia*. Serie Estudios Sociales. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Sanabria, O. L., B. Ramírez, D. Macías, H. Ramírez y G. Varona. 2012. *Productos forestales no maderables en los resguardos de Guangüí y Calle Santa Rosa, Pacífico Caucaño*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Sanabria, O. L., L. A. Rosas, C. H. Navia y Y. Orjuela. 2009. *Conozcamos y valoremos el frijol cache, recurso vegetal sustento de vida*. UNICAUCA-ACB-COLCIENCIAS. Impresión Copidel. Popayán, Colombia.
- Sanabria O. L., Y. Orjuela, C. H. Navia, N. Molano y E. Muñoz. 2005. *Informe técnico final. Proyecto Conservación y manejo In situ de arvenses y cultivares tradicionales en el sur occidente colombiano*. Proyecto SENA-COLCIENCIAS-UNICAUCA-VRI 999. Popayán, Colombia.

- Sánchez, M. 2012. *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas*. UIEChiapas-INALI, México.
- Secretariat of the Convention on Biological Diversity. Global Strategy for Plant Conservation. CBD 2002. UNESCO, UNEP, BGCI, UK.
- Smith L. T. 1999. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. Zed Books, London.
- Toledo, V. 2005. La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *Ecoagricultura: cultivando con la naturaleza*. *Agroecología* 20(4)
- Toledo, V. y N. Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial, Barcelona, España.
- UNEP. 2003. *Cultural diversity and biodiversity for sustainable development*. DPDL/UNEP AND DCPI. Nairobi, Kenya.
- UNEP. 1992. *Convention on Biological Diversity*. CDB UNEP. Geneva.
- Ulloa, A. 2001. Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 188-232.
- World Wildlife Foundation. 2007. *Santuario de Flora Plantas Medicinales Orito Ingi-Ande conocimiento tradicional conservado en un área protegida*. Colombia.
- Zent, E. 2014. Ecogonía I. Desovillando la noción de naturaleza en la tradición occidental. *Etnoecológica* 10(6):1-13.