

Universidades interculturales y colonialidad del saber

AGUSTÍN ÁVILA ROMERO¹



Resumen

La propuesta de las universidades interculturales como un espacio de educación en la interculturalidad debe hacer referencia también a la necesidad de descolonizar la práctica educativa y ubicar la construcción de conocimiento realmente en un marco de simetría entre los saberes tradicionales de los pueblos indígenas y los saberes académicos que se construyen en dichos espacios.

Descriptores: Colonialidad del saber, Decolonialidad, Interculturalidad.

Intercultural Universities and Coloniality of Knowledge

Abstract

The proposed intercultural universities as an area of intercultural education should also refer to the need for decolonizing practice and knowledge construction place really in a framework of symmetry between the traditional knowledge of indigenous and academic knowledge are constructed in such spaces.

Key words: Coloniality of Knowledge, Decoloniality, Interculturalism.

Artículo recibido el 29/07/2010
Artículo aceptado el 13/09/2010
Conflicto de interés no declarado

¹ Profesor de Tiempo Completo. Universidad Intercultural de Chiapas. Unidad Académica Multidisciplinaria Las Margaritas. Chiapas, México. aavila@unich.edu.mx

“Es este un universalismo no-universal en la medida en que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual”.

Bartolomé Calvero

Introducción

La creación de las Universidades Interculturales (UI) en la mitad de la primera década del siglo XXI es un reconocimiento a la demanda por el respeto a la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indios. Uno de los objetivos centrales de estas instituciones educativas es revalorar los saberes de los pueblos indígenas y propiciar un proceso de diálogo con los avances del conocimiento científico de la ciencia occidental. Junto con ello las UI deben abrir espacios para promover la revitalización, desarrollo y consolidación de las lenguas originarias así como el fortalecimiento y preservación de la identidad comunitaria y sus perspectivas culturales.

Las UI deben ser espacios educativos cuyas prácticas deben fortalecer el reconocimiento y aceptación de las diferencias, la construcción de nuevas identidades con base en confrontaciones y negociaciones culturales que implican discusión y valoración de las diferencias y que deben permitir construir acuerdos y reglas de convivencia equitativa y respetuosa (CGEIB, 2006).

Como sostiene Andrés Fábregas Puig, rector de la Universidad Intercultural de Chiapas y presidente de la Red de Universidades Interculturales (REDUI) —que agrupa a las 9 universidades interculturales del país—, la educación en la interculturalidad se plantea ir más allá del puro modelo educativo para lograr forjar a un nuevo ciudadano, capaz no sólo de respetar la diferencia sino de aquilatarla, disfrutarla y fomentarla. El planteamiento intercultural en la educación es también un llamado profundo de atención para que las universidades en general regresen a su filosofía de universalidad y destierren todo tipo de discriminación en sus aulas (Fábregas, 2009).

El enfoque intercultural se orienta fundamentalmente por una serie de principios filosófico-axiológicos que se proponen modificar las formas de abordar y atender la diversidad en diferentes dimensiones de las relaciones sociales las cuales, particularmente en la sociedad mexicana, se han visto afectadas por las condiciones históricas que determinaron la desigual-

dad estructural, polarizando intereses y dividiendo tajantemente a los diferentes sectores que la integran (REDUI, 2010).

Las Universidades Interculturales diseñadas a partir de los principios del este *enfoque intercultural* contribuyen así al rescate y a la difusión de expresiones culturales diversas y trabajan por establecer estrechos vínculos de comunicación directa entre las culturas ancestrales con el mundo moderno. Esto contribuiría a que los pueblos indígenas establezcan —en una relación paritaria— vínculos de colaboración y contribución al conocimiento científico que, a través de una visión crítica y creativa, facilite la generación de propuestas de desarrollo adecuadas a su cultura, tradiciones, expectativas e intereses y a que se mantengan en contacto dinámico con otras culturas del mundo (REDUI, 2010).

Desde mi punto de vista, un aspecto central que debe tener este enfoque es el cuestionamiento del saber que se valida exclusivamente desde los centros académicos, sin poner énfasis en la generación que llevan a cabo de su propio conocimiento los espacios locales subalternizados en la lógica globalizante europeizante. Afirmo que en las ciencias sociales no existe neutralidad del observador con respecto al objeto: todos los seres humanos y, por ende, nuestro pensamiento, son resultado del entorno familiar, social, cultural e histórico en el que nos desarrollamos. La imposición de conceptos y teorías para explicar nuestras realidades se ha realizado en medio de relaciones de dominación y de poder, por lo que es importante construir un pensamiento *contrahegemónico* que nos libere del servilismo cultural y nos abra nuevas perspectivas más allá del *liberalismo realmente existente*.

Así, el saber local campesino, indígena y rancharo se abre paso, hablándonos de lo local y lo territorial; de las necesidades y sueños; de la vida y sus avatares; de la forma racional de apropiarse la naturaleza frente a la dinámica depredadora y salvaje del capitalismo actual; de la importancia de lo local frente a los procesos desestructurantes que ha puesto en marcha la mundialización de capital.

Como sostiene Enrique Leff (2000): “Las prácticas productivas fundadas en la simbolización cultural del ambiente, en creencias religiosas y en significados sociales asignados a la naturaleza, han generado diferentes formas de percepción y apropiación, reglas sociales de acceso y uso, prácticas de gestión de ecosistemas y patrones de producción y consumo de recursos, estrategias culturales en el manejo sustenta-

ble de recursos naturales; es necesario comprender la racionalidad cultural que subyace a las clasificaciones de la naturaleza –la taxonomía folk– que refleja el conocimiento local de diferentes grupos étnicos, es decir, los sistemas de creencias, saberes y prácticas que forman sus ‘modelos holísticos’ de percepción y uso de los recursos”.

Indagar los saberes locales que perviven en las comunidades, pueblos y rancherías mediante el modo “holístico” de análisis de la realidad social puede llevarnos a valorar la complejidad mediante la cual los actores del medio rural crean y recrean su conocimiento y llevan su vida cotidiana oponiéndose a las determinaciones que los dueños del capital quieren de sus vidas. Puede ayudarnos a entender, además, la importancia que debe tener un modelo educativo intercultural en su vinculación con los actores sociales que desarrollan su capacidad de transformación y de acción colectiva para generar procesos que permitan mejorar sus condiciones de vida y construir alternativas frente a los círculos viciosos de empobrecimiento y marginación.

Así, un punto importante consiste en descolonizar los procesos de construcción del conocimiento y hacer efectivo, por tanto, el diálogo de saberes de las comunidades y de los pueblos con el saber que se produce desde un matriz colonial de poder (Quijano, 2000).

¿Colonialidad del saber?

El sistema de producción económico deriva de una visión hegemónica del mundo funcional a la reproducción de capital, pero no sólo lleva implícita la relación económica. Implica, sobre todo, relaciones de poder que significan la existencia de la dicotomía de grupos dominados y dominantes. Un poder hegemónico implica también conquista –como parte de la dicotomía mencionada– y consenso para aceptar la condición de conquistado.

Por ello, la visión hegemónica requiere mantener el poder, no sólo económico sino también cultural. Imponer la forma y los términos del saber y del conocimiento es precisamente la manera en que se legitiman como grupos dominantes: se impone así su forma de explicar la realidad, de entender el mundo y la sociedad.

El neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordi-

naria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida (Lander, 2000).

Esa visión hegemónica societal entra en disputa con la ritualidad, la tradición, la magia, la economía local, el poder social, la identidad cultural y la diversidad de de cosmovisiones plurales que perviven en muchas sociedades rurales en este siglo XXI y que resisten y se rebelan ante la lógica homogeneizante de los grandes dueños del dinero.

Así, entonces, hacemos referencia a lo que Edgardo Lander (2000) llama la geopolítica. Para él, la posición geográfica determina la colonialidad del poder, debido a que, al ser considerado como grupo colonizado, el atrasado, el incivilizado, también es el mecanismo mediante el cual se va descalificando la forma de ver el mundo desde la perspectiva del colonizado; se impone entonces la visión occidental, neoliberal, como la única válida: la visión de los conquistadores.

De esta manera, las formas de crear conocimiento desde la perspectiva de los colonizados se van convirtiendo en formas no válidas; se coloniza así, no sólo a través del poder sino, sobre todo, mediante el saber. La colonialidad del saber es el factor determinante que asegura la permanencia de la dominación.

Para Quijano (2000) la colonialidad se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que hacen posible la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros sino que subalternizan también los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

Según este autor (2007:93), la *colonialidad* se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular del patrón mundial de poder; opera tanto en cada uno de los planos y dimensiones –materiales e inmateriales– de la vida cotidiana como en la escala social, se origina en un contexto socio-histórico y se mundializa a partir de la invención de América. Por su parte, el *colonialismo* referiría a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población, lo detenta otra de diferente identidad, cuyas sedes están, además, en otra jurisdicción territorial y no implica necesariamente relaciones racistas de poder.

Según Quijano, el actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre el capitalismo como patrón universal de control del trabajo y de explotación social, el estado –nación/moderno– como forma central y hegemónica de control de la autoridad colectiva, el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad y de la producción de conocimientos, y la colonialidad del poder como fundamento del patrón universal de clasificación y dominación social en torno a la idea de raza (Quijano, 2000:1).

En un sentido ampliado, Escobar (2005) entiende la colonialidad del poder como un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la conquista de América, que articula raza, conocimiento y trabajo, espacio, género y gente, de acuerdo con las necesidades de poder del capital y de los blancos europeos/norteamericanos. Otros autores como Cajigas-Rotundo (2007), partiendo de esa conceptualización, proponen y utilizan la noción de *biocolonialidad del poder* para referirse a la producción moderna, posmoderna y jerarquizante de la naturaleza en el marco del capitalismo moderno/posfordista.

Lo novedoso de la colonialidad del poder y de las perspectivas antes reseñadas es advertir cómo la idea de raza/racismo y aspectos asociadas con ella como el género, la humanidad y la clase, se convierten en principios fundamentales de organización, dominación y clasificación socio-natural, que estructuran las múltiples jerarquías del sistema y del patrón mundial de poder. En ese sentido podemos comprender, por ejemplo, cómo y por qué las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación capitalista a escala mundial son asignadas de acuerdo con jerarquías raciales/clasistas; por qué la mayor parte del trabajo coercitivo (o precario) es realizado por personas no europeas en la periferia y el trabajo *en blanco* se localiza en los centros capitalistas. También nos facilita comprender las jerarquías desarrollo/subdesarrollo, avanzado/atrasado, rico/pobre; cómo y por qué los productos campesinos/populares son subvalorados respecto de los urbanos/capitalistas; o por qué el trabajo femenino/natural es subvalorado respecto del masculino/humano.

Por su parte, la colonialidad del saber se refiere a las relaciones de poder, a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la modernidad en América Latina. No obstante que el colonialismo político fue cancelado, las relaciones en la cultura, y en especial de la producción del conocimiento, entre Europa y América Latina sigue siendo

de dependencia. La colonialidad del saber, que se impone a América Latina y al mundo subdesarrollado, es el otro aspecto complementario del proceso de la consolidación del paradigma positivista hegemónico de la producción del conocimiento en la modernidad. La colonialidad del saber es parte del contexto global del patrón mundial del poder capitalista y, además, es una de las características centrales en el espacio de dominación interna, que impide y neutraliza el conocimiento de América Latina.

La colonialidad del saber es así, una construcción social e histórica en la que la creación de la economía del mundo en los albores del siglo XV conlleva la legitimación de saberes dominantes y la construcción de saberes oprimidos. Así, la lógica científicista sólo valora aquellas construcciones epistémicas y metodológicas que permiten prolongar dicha colonialidad y reproducir la lógica de la matriz cultural de dominación. “El dominio hegemónico genera los ‘saberes sometidos’, definidos como la suma de contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o formales, que representan enfrentamientos, luchas y acciones concretas ante lo que se plantea como meta el olvido histórico sistemático, de tal modo que ‘los saberes sometidos son esos bloques históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo reaparecer por medio, desde luego, de la erudición’ (...) Foucault considera también ‘saberes sometidos’ aquellos que son descalificados, definidos como no conceptuales; es decir, insuficientemente elaborados. Saberes ‘ingenuos’ que son percibidos desde el poder como jerárquicamente inferiores, que están por debajo del nivel de conocimiento socialmente reconocido o de lo que la ‘cientificidad’ exige, y que sólo tiene un sentido particular, local, regional, diferencial, cuya fuerza deviene del conocimiento singularizado respecto a los demás saberes y que Foucault denomina ‘saber de la gente’, ‘que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica” (Tarrío *et al.* 2004:61).

En efecto, para Edgar Lander (2000) hay que tener en cuenta la colonialidad del saber como dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta,

en una gran narrativa universal en la cual Europa y Estados Unidos son, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber.

El pensamiento moderno ha sido posible gracias a su poder para subalternizar el pensamiento ubicado fuera de sus parámetros (Mignolo, 2003). Los conocimientos subalternos se excluyen, se omiten, se silencian, se invisibilizan, se subvaloran o se ignoran. Esa supuesta superioridad atribuida al conocimiento europeo/norteamericano, en muchas esferas de la vida, es un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema mundo moderno/colonial.

En esa colonialidad juega un papel importante la raza, la clase, la etnia, el trabajo y el sexo como parámetros de jerarquización/clasificación social, la ciencia occidental moderna/colonial como modo hegemónico de producir conocimiento, y el eurocentrismo como modelo y actitud colonial frente al conocimiento. “Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de la modernidad, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea de progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber” (Lander, 2000:22).

Se construye un modelo de conocimiento que, al rechazar la validez de los saberes del *otro*, de todos los *otros*, les niega el derecho a sus propias opciones culturales, modos de vida y, con frecuencia, a la vida misma. Lejos se encuentra la ciencia neoliberal de ser realmente objetiva y de neutralidad valorativa. Sus supuestos cosmogónicos, sus separaciones fundantes entre razón y cuerpo, sujeto y objeto, cultura y naturaleza –como sustentos necesarios de las nociones del progreso y del control y explotación de la naturaleza– nos conducen a la presente crisis civilizatoria.

Por dichas razones, diversos autores de la escuela subalterna y poscolonial hablan de que necesitamos una nueva geopolítica del saber, es decir, del reconocimiento de varios conocimientos, de la convic-

ción de que hay varios lugares de enunciación científica. Vivimos en una época que ha posibilitado, por un lado, la potenciación del reconocimiento de la falacia del conocimiento científico único, de la denuncia del exclusivo espacio de enunciación del saber; y, por otro lado, de la necesidad de otras perspectivas que tuvieran orígenes en lugares diferentes de los tradicionales sitios de formulación científica y epistemológica.

La irrupción de la emergencia de la necesidad de la diversidad epistémica debe ser así un componente central sobre el cual debe caminar el enfoque educativo intercultural que desarrollan nuestras instituciones educativas.

Vemos que la historia del conocimiento está marcada geohistóricamente y además tiene un valor y un lugar de origen. El conocimiento no es abstracto y des-localizado. Todo lo contrario. Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo) no tienen el mismo valor y legitimidad respecto de aquellos que se producen en África, Asia o América Latina y que inmediatamente son catalogados inferiores o no sostenibles.

Aníbal Quijano con el concepto de colonialidad del poder incorpora la dimensión de la conquista de América a la raíz epistémica del sistema-mundo que desarrolla la modernidad desde el siglo XVI.

Otra consecuencia de la geopolítica del conocimiento es que se publican y traducen precisamente aquellos nombres cuyos trabajos contienen y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado.

Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial e instituida por la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, ascender a la epistemología de la modernidad.

Sin embargo, como lo muestra hoy la crisis capitalista mundial, los centros han dejado de ser las fuentes de poder y riqueza colonial de antes. Asistimos, así, a la conformación de archipiélagos de poder económico, social y cultural que se distribuyen a lo largo del planeta, abriendo camino a la pluriversidad epistémica que permita construir alternativas frente a la crisis civilizatoria actual.

Los fundamentos epistemológicos centrales del

eurocentrismo o mejor dicho del *etnocentrismo occidental*, se desarrollan sobre las bases de la colonización del mundo. El etnocentrismo occidental se impone como la única racionalidad de validez universal en la producción de conocimientos y se construye sobre el desplazamiento y des-legitimación de otros modos de generación de conocimiento existente en América Latina. La razón etnocéntrica occidental hunde sus raíces en el sometimiento y represión de otras fuentes de conocimientos y racionalidad no-eurocéntricas.

La producción del conocimiento mayoritario en América Latina, se desarrolla como parte la colonialidad del poder. Su cuerpo teórico se instituye principalmente sobre la concepción de relaciones de superioridad/inferioridad entre europeos (junto a los criollos) y nativos de América Latina, según la idea de la raza.

Desde hace quinientos años, la idea de la clasificación racial de la población se constituyó como parte del sistema de dependencia mundial y en la más profunda forma de dominación intersubjetiva.

Sin embargo, hoy es clara la crisis del proyecto civilizatorio capitalista que sacude los cimientos del pensamiento moderno y, por tanto, el paradigma de la racionalidad occidental. El dominio de la ciencia sobre otras formas de conocimiento ha dado lugar al cientificismo, es decir, al hecho de convertir a la ciencia en la base ideológica del desarrollo modernizador y salvaje del que somos testigos en estos inicios del siglo XXI. El cientificismo parte de la idea de que la ciencia constituye el único conocimiento válido para la resolución de los problemas de la humanidad. Mediante esto, olvida e ignora otras vías de comprensión personal y colectiva del mundo y sus sentidos de vida.

El desprecio por las actitudes religiosas, las morales particulares y las formas de sabiduría personal y colectiva, que no pretenden competir con la ciencia occidental, es una forma de intolerancia que se utiliza como arma de violencia y de dominio, prefigurando claramente una geopolítica del saber.

Reflexión final

Frente a esta visión de subalternizar los otros conocimientos se rescata la idea de la interculturalidad que afirma la necesidad de una convivencia en un marco de respeto y diálogo entre las diversas culturas que pueden encontrarse en algún punto geográfico del país. La diferencia entre el concepto de multi-

culturalidad y el de interculturalidad, es que el primero se refiere a algo que existe y no necesariamente se acepta y, por tanto, no hace posible alguna relación social. En cambio, la interculturalidad se concibe como un proceso social donde los miembros de diferentes culturas se relacionan entre sí en un marco de respeto; la interculturalidad es más una interacción que un concepto teórico.

En nuestro caso, la interculturalidad estaría abriendo las posibilidades para decir que es posible la diversidad epistémica, que tanto los conocimientos que se producen en las universidades de Occidente como los que se realizan en los campos, pueblos y rancherías del Sur tienen el mismo grado de validez y lo que se hace posible es el diálogo entre ellos en igualdad de circunstancias; he aquí la exigencia de la simetría. El planteamiento de interculturalidad nos lleva a cuestionar la colonialidad del saber y la construcción hegemónica que se hace del conocimiento en América Latina y en particular, en nuestro país. Además, la interculturalidad en un contexto universitario, implica admitir que no existe una sola vía para conocer y establecer el conocimiento en la sociedad. Esto es importante; se busca establecer una relación de respeto entre las diferentes culturas, no hay un saber que esté por encima del otro, lo mismo vale lo que sabe un campesino sobre la luna, sobre cómo ésta favorece la siembra o cosecha de sus productos, que lo que sabe el experto extranjero sobre la misma. Esa es la discusión que comenzamos y los derroteros por los que caminan los pasos de las universidades interculturales.

Referencias

- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En CASTRO-GÓMEZ S., y R. GROSGOUEL (Eds.). *El giro decolonial. reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 169-195 Bogotá: Siglo del Hombre Editores,
- COORDINACIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE (2009). *Universidad Intercultural Modelo Educativo*. México: Secretaría de Educación Pública-CGEIB.
- ESCOBAR, A. (2005). El "postdesarrollo" como concepto y práctica social. En D. MATO, D. (Ed.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- FÁBREGAS, A. (2009). Cuatro años de educación superior intercultural en Chiapas, México. En MATO D. (Ed.), *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina*. 251-278. IESALC-UNESCO.

- LANDER, Edgardo (2010) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO/UNESCO.
- LEFF, Enrique (2000). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI.
- LEFF, Enrique (2005) *La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable*, OSAL 17.
- MIGNOLO, Walter (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 11, 9-32.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- QUIJANO, Aníbal (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. LANDER, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires y Caracas, CLACSO y UNESCO.
- QUIJANO, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro y Grosfoguel (Eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- TARRIO GARCÍA, María, et al. (2004). La biopiratería en Chiapas: un análisis sobre los nuevos caminos de la conquista biológica. *Estudios Sociales*. XII, 24, 56-89.

Nota

- 1 Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM); Universidad Intercultural de Chiapas (Unich); Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET); Universidad Veracruzana Intercultural (UVI); Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP); Universidad Indígena Intercultural de Michoacán (UIIM); Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMOROO); Universidad Intercultural de Guerrero (UIEG); Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM); Universidad Comunitaria de San Luis Potosí (Unicom) y Universidad de Oriente (UNO-Yucatán).