

Autonomías hoy Pueblos indígenas en América Latina

#14
Octubre 2025

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Equipo Misiones de Pastoral Aborigen – EMIPA.
César Moya Aburto, Juan Antonio Gutiérrez Slon
y Pablo Sivas Sivas.

Elisa Cruz Rueda
Diana Itzu Gutiérrez Luna
Marina Ghirotto Santos
Waldo Lao

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Pueblos indígenas,
autonomías y
derechos colectivos**



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Autonomías hoy : pueblos indígenas en América Latina no. 14 / Elisa Cruz Rueda ... [et al.]. -

1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2026.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-211-7

1. Mujeres. 2. Pueblos Originarios. I. Cruz Rueda, Elisa

CDD 301

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Equipo

Magdalena Rauch - Coordinadora de Investigación

Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Luna González y Teresa Arteaga

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Luciana García Guerreiro

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Argentina

lucianagarciaguerrero@yahoo.com.ar

Fátima Teresa Monasterio Mercado

Centro de Planificación y Gestión

Facultad de Ciencias Económicas

Universidad Mayor de San Simón

Bolivia

fatimamonasterio@gmail.com

Waldo Lao Fuentes Sánchez

Programa de Pós-Graduação em

Integração da America Latina

Universidade de São Paulo

Brasil

waldolao@gmail.com

Coordinación y edición del Boletín

Waldo Lao

Licenciado en Etnología por la ENAH.

Doctor por el PROLAM

Universidad de Sao Paulo (USP)

Fábio Márcio Alkmin

Geógrafo brasileiro por la Universidad de

Sao Paulo (USP)

Doctorando en Geografía Humana (USP),

Brasil

Contenido

¡Atentos!

Brasil

La IV Marcha de las Mujeres Indígenas

Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA.

Argentina

Pueblo Mbya guaraní: resistencia, defensa del territorio y cultura viva.

Equipo Misiones de Pastoral Aborigen – EMIPA.

México

Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible (FCHDIS):

¿Política de Inclusión o imposición colonial?

Elisa Cruz Rueda

Costa Rica

Bosque felino en las recuperaciones indígenas del territorio bribri de Cabagra en

Costa Rica.

César Moya Aburto, Juan Antonio Gutiérrez Slon y Pablo Sivas Sivas.

Colombia

Deuda histórica con los pueblos originarios.

Nohora Caballero Culma

México

Apuntes sobre Participación Observante y Metodologías de la dignidad: Perspectivas sobre sanación y acción colectiva desde mujeres defensoras.

Diana Itzu Gutiérrez Luna

América Latina

Autonomías indígenas en Latinoamérica: Un breve recorrido histórico.

Waldo Lao

Brasil

Entrevista con Marina Ghirotto Santos: “Las cosmopolíticas amerindias amplían radicalmente el campo de lo político”

Presentación

La reivindicación de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos se vuelve cada vez más presente en nuestro continente. En esta coyuntura, la lucha por la autonomía ha tomado un lugar central, como una estrategia de resistencia que articula sus demandas culturales, territoriales y sus derechos colectivos. Son los pueblos luchando para seguir siendo pueblos, tornando sus autonomías procesos únicos y heterogéneos, herencias de sus más diversas historias y geografías.

El Boletín: “Autonomías Hoy”, del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, de CLACSO, pretende reunir (a lo largo de sus números) una diversidad de experiencias autónomas que permean nuestra realidad Latinoamericana. Con la colaboración de breves artículos y entrevistas, buscamos la construcción de puentes entre los pueblos indígenas en resistencia y los/as investigadores/as del continente, permitiendo la creación de redes que nos permitan avanzar en este largo caminar-preguntando de la emancipación humana y la descolonización. “Ya se mira el horizonte”, nos dicen algunos de estos compañeros.

El boletín recibe contribuciones de otros Grupos de Trabajo, de modo, a incentivar la participación activa de la comunidad académica sobre el tema de las autonomías, así como de organizaciones indígenas que puedan colaborar a partir de sus propias experiencias. Los textos deberán ser cortos (entre 1.500 y 2.000 palabras) y la bibliografía debe aplicarse las normas APA + género. CLACSO utiliza las normas APA + género, incluyendo los nombres completos de las autoras y los autores en la cita bibliográfica (por ejemplo: Gómez, Fernanda en lugar de Gómez, F.), para visibilizar el género.

Desde el Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, les invitamos y deseamos una atenta lectura. Dudas, críticas y colaboraciones, favor entrar en contacto por el correo: **boletin.autonomias@gmail.com**

En este número, contamos con reflexiones y análisis sobre: Brasil, Argentina, Costa Rica, México, Ecuador y América Latina.

Waldo Lao y Fábio Alkmin

¡ATENTOS!

Brasil

IV Marcha de las Mujeres Indígenas.

Entre el 3 y 7 de agosto del presente año, aconteció en Brasília (capital de Brasil)



Crédito:

Priscila Florestal.

DOCUMENTO FINAL

Carta dos Corpos-Territórios da IV Marcha das Mulheres Indígenas: *Por nossos corpos e territórios, curamos a terra!*

Nós, 5.000 mulheres indígenas de mais de 100 diferentes Povos, representando todas as regiões e Biomas do Brasil, reunidas em Brasília (DF), entre os dias 03 e 07 de agosto de 2025, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização da 1ª Conferência Nacional de Mulheres Indígenas e pela IV Marcha das Mulheres Indígenas, e reafirmamos ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa dos nossos Corpos-Territórios. Nosso corpo é território! Somos as guardiãs do planeta pela cura da terra!

Irmãs, mulheres originárias de todos os cantos deste país, com o coração pleno de alegria, honra e compromisso, mulheres-terra, mulheres-raiz, mulheres-água, mulheres-semente, estamos escrevendo mais um capítulo da nossa história coletiva de resistência e esperança. Durante o nosso encontro, ocupamos esse território, um espaço ancestral e político na capital do país, para mais uma vez, fazer com que nossas palavras ecoem como cantos de luta, de cura e de renascimento. Marchamos! E marcharemos novamente, porque seguimos vivas. Seguimos com os pés na terra e os olhos no futuro, reafirmando que nosso corpo é território sagrado — e quando tocam em nós, tocam em toda a Mãe Terra. Somos as vozes das que nos antecederam e das que ancestralizaram em lutas.

Somos a força de séculos de silenciamentos rompidos. Somos sementes que germinam mesmo em tempos mais difíceis. Somos a ancestralidade viva que pulsa em cada passo que foi dado nessa marcha.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. Estamos mobilizadas para fazer um permanente enfrentamento às violências, para lutar pelos direitos territoriais, por justiça climática, pelo reconhecimento do nosso corpo como território, e para garantir o lugar da mulher indígena nos espaços de poder.

Nossos passos seguem o caminho do direito a ter nossos territórios protegidos, que é também o direito de ter nossos corpos protegidos. Mais que isso, o direito de ter nossos espíritos protegidos. Nós vamos manter vivos os nossos corpos, os nossos espíritos e as nossas culturas. E isso vai se dar pela proteção dos nossos territórios.

A terra é mais do que simplesmente o lugar onde vivemos. Ela é sagrada, é capaz de fazer germinar e de acolher plantas, animais e uma infinidade de seres vivos, além dos humanos, compondo assim ambientes onde a vida frutifica em sua plenitude. A terra é a base do Bem Viver. E nosso Bem Viver pode orientar escolhas futuras de nossas autoridades e assegurar a existência de toda a humanidade. O Bem-Viver precisa ser pensado para todos, por isso combatemos as injustiças, os privilégios e todos os mecanismos que geram a desigualdade e a degradação dos territórios. Combatemos o modelo de desenvolvimento que considera a terra e a natureza apenas como um insumo para a produção de mercadorias e o consumo. Nossa luta é por um mundo onde todos possam viver em paz, segurança e saúde.

Nosso grito é por justiça climática! Somos quem mais protege o planeta com nossos modos tradicionais de relação com nossos territórios. E apesar disso, somos quem mais sofre os impactos das mudanças climáticas.

Há muito tempo, nós escutamos todos os dias o pedido de socorro de nossa Mãe-Terra. É o que chamam de emergência climática. Nossos rios estão secando, nossos peixes estão desaparecendo, nossas roças não estão mais brotando com facilidade, o curso das águas, os animais, as folhas, as frutas mudaram seu comportamento. Nós vemos a ganância, o uso da vida voltado para o lucro. Isso precisa parar! Será que os brancos esqueceram que também são água, que são terra?

Essa degradação intensa dos biomas que está em curso, seja pelo desmatamento, pela expansão do agronegócio, pelo uso de venenos para a produção, pela mineração e garimpo ilegal, seja pela exploração de petróleo, por projetos de infraestrutura, hidrelétricas, rodovias, portos, ferrovias, atenta expressamente contra a vida. Contra as nossas vidas, contra a vida humana e contra toda forma de vida do Planeta. Nós, ao contrário, somos a expressão da vida. Guardiãs do Planeta pela cura da terra.

Nossas vozes ressoam bem alto mais uma vez. Pela demarcação das terras indígenas, contra o marco temporal, pelo veto do PL da Devastação, pela implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de terras indígenas – PNGATI, contra a mineração em terra indígena, em favor da Convenção 169, pela obrigatoriedade de realização da consulta livre, prévia e informada.

Para que possamos prosseguir nessa luta de cura da terra, precisamos assegurar nossa vida e manter nossa integridade física, cultural, espiritual e mental. Somos coletivamente feridas toda vez que tomamos conhecimento de uma denúncia sobre violências brutais contra mulheres e meninas indígenas. Nós precisamos mudar este cenário. Não aceitamos que esse cenário seja naturalizado. Nós vamos implementar estratégias de enfrentamento a estes crimes. Para isso, precisamos de políticas públicas adequadas e de pleno justiça para cada uma de nós. Exigimos que o Estado brasileiro esteja preparado para nossos chamados, compreendendo nossas culturas e nos recebendo de maneira digna quando fazemos nossas denúncias. Precisamos estabelecer alianças que cooperem com a ANMIGA na implementação de processos informativos sobre nossos direitos e sobre onde buscar ajuda diante de um caso de violência de gênero. Seja violência física, sexual, patrimonial, política e tantas outras.

Por tudo isso, nos mantemos firmos nesse movimento de Reflorestarmentes. Sustentamos esse grande chamado para que todos os povos do mundo se unam em diálogos, propostas e ações voltadas à construção de uma nova forma possível de nos relacionarmos com a Mãe Terra, e também entre nós, seres que nela vivemos. Essa reconexão com a Mãe Terra, é a única forma de mantermos a vida e o bem-viver.

Por isso convocamos a todas e todos a construir juntos um trajeto de vida e reconstrução, por meio do encontro entre os povos, do cuidado coletivo com nossa Terra, da cooperação positiva de saberes. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra.

O objetivo é organizar e disponibilizar conhecimentos e tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados por nós, mulheres indígenas, a todas e todos que compartilham conosco a preocupação com nossas vidas, com nossa terra, com nosso futuro.

Além disso, vamos seguir ocupando a política pela Bancada do Cocar. Temos um papel significativo na ocupação dos espaços de representação política pela Bancada do Cocar. Precisamos lembrar que, desde a Constituição Federal de 1988, apenas 03 indígenas ocuparam cadeiras na mais alta Casa do Parlamento do país: o Congresso Nacional. E foram 03 mulheres. Seguimos construindo e fortalecendo a Bancada do Cocar e vamos alcançar um aumento expressivo do número de indígenas candidatas e eleitas para ocupar cargos públicos em todo o país.

Somos guardiãs do planeta pela cura da terra. Nosso corpo é território. É terra, é água, é semente. E pela força do que somos, vamos transformar o mundo. Estamos em Marcha e caminharemos sempre pelo bem-viver!



Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA.

Argentina

Pueblo Mbya Guaraní: resistencia, defensa del territorio y cultura viva

Equipo Misiones de Pastoral Aborígen – EMIPA

Las Comunidades Mbya en Misiones atraviesan un complejo escenario marcado por la violencia, la discriminación y el despojo de sus territorios ancestrales, sumado a un fuerte discurso estigmatizador que se pretende instalar en toda la región respecto de los Pueblos Indígenas: son, ante todo, usurpadores.

Aunque esta situación es histórica, durante el último tiempo se vio incrementada debido a la eliminación, reorganización y desfinanciamiento de áreas estatales, como la disolución del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI); los recortes en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), y la derogación de dos artículos de la Ley 26.160, que dejan sin efecto la emergencia territorial y vuelven a poner en riesgo a las Comunidades frente a desalojos, entre otras medidas.

Aunque los vacíos jurídicos e incertidumbre favorecen la vulneración de los derechos territoriales, es importante remarcar que aún existen normativas nacionales e internacionales, como la Constitución Nacional y el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), además de leyes de protección ambiental, como la de Bosques Nativos, que son herramientas para la defensa de sus derechos.

Neocolonialismo.

Las condiciones de existencia Mbya son sistemáticamente amenazadas. A diario ingresan con máquinas y tiran abajo árboles de monte nativo, matan animales, destruyen casas y ecosistemas que son parte del funcionamiento natural de la selva. ¿Quiénes? Los que lo puedan comprar. ¿Para qué? Podría decirse que muchos de estos proyectos son en pos del desarrollo... “la tragedia del desarrollo”, como la llama el filósofo Marshall Berman.

Por un lado, está el modelo extractivista, que extranjerizó los territorios misioneros en un porcentaje superior al 10%, con la empresa Arauco a la cabeza. Esta multinacional controla más de 230.000 hectáreas en toda la provincia.

Según el último Censo Forestal de Misiones (2024), es la segunda provincia forestal por la extensión de sus bosques implantados (es decir, monocultivos), detrás de Corrientes, con una superficie de 385.000 hectáreas. Lidera el ranking la plantación de pinos, seguida de la de eucalipto y, en tercer lugar, la araucaria.

Estos números no son alentadores. Las plantaciones de monocultivos tienen impactos ambientales severos, como pérdida de biodiversidad, alteración del suelo, consumo excesivo de agua, teniendo en cuenta que especies como pino y eucalipto absorben grandes cantidades de agua, secando vertientes y arroyos. Generan, además, mayor riesgo de incendios porque su resina aumenta la inflamabilidad, y esto ya se percibió en enero de 2022 en la Comunidad Puente Quemado II, que vio arder parte de su territorio, tomado por Arauco.

Esta empresa, además, se metió con máquinas dentro de la Comunidad Andrés Guacurarí, en Puerto Libertad, mientras que, en Wanda, provocó desalojos violentos de familias campesinas.

Otras empresas ligadas a las actividades de cultivos, explotación forestal y transporte que fueron denunciadas por Comunidades Indígenas en los últimos años son Carba SA, Forestal Garuhapé y Petrovalle. Las denuncias siempre están relacionadas a la tala ilegal y la consecuente destrucción de árboles nativos, como también trabajos con maquinaria pesada, en todos los casos sin consulta previa, libre e informada. Muchas veces, a estos impactos ecológicos, se les suman amenazas e intentos de “acuerdos” que suenan más a sobornos.



Crédito: Equipo Misiones de Pastoral Aborígen.

Por otro lado, están aquellos que enfocan sus proyectos en la conservación del ambiente y la creación de áreas naturales protegidas. Sin embargo, estas gestiones centran su propósito únicamente en la naturaleza, es un tipo de conservación sin humanos. Se pretende rescatar la fauna y flora, como si no hubiese vida humana en coexistencia con ellas; son proyectos excluyentes e impositivos para el Pueblo Mbya que atentan contra su modo de vida y prácticas culturales.

Entonces, ambas aspiraciones –tanto las que son más notoriamente destructivas, como las que buscan preservar el monte- terminan apuntando a destruir el *teko*: el modo de ser, lo que hace ser Mbya; terminan borrando una cultura.

Para la Nación Guaraní, los territorios son mucho más que una fracción de tierra donde se puede levantar un hotel o crear un área protegida para ser aplaudidos. Es lo que está por encima y debajo, es identidad, es un espacio de coexistencia con la naturaleza. Es donde se forja el desarrollo de una cultura, con sus relaciones políticas, sociales, económicas y religiosas. Hay una relación espiritual con los territorios que se da de manera colectiva.

El ojo de la tormenta.

Aunque son muchas las Comunidades Mbya en Misiones que sufren violencia y destrucción de sus *tekoa* (comunidades), en los últimos tiempos hubo dos casos que están atravesados por un punto en común: una campaña de odio y desinformación que los sigue a donde vayan.

Una es la Comunidad Mbokajaty, en San Ignacio, que desde el año pasado viene siendo epicentro de discriminación, amenazas e intrusiones, respaldadas por vecinos de la zona que buscan deshacerse de todo vestigio indígena, y funcionarios que miran para un costado e incluso fomentan los enfrentamientos.

Sobre esto último, un paréntesis: muchas veces sucede que es el propio Estado el que manipula a las Comunidades, ofreciéndoles migajas como grandes soluciones o creándoles necesidades para tenerlos controlados. Una gran jugada fue la creación del “Consejo de Caciques”, reactivado en 2022 tras varios años de inactividad, que funciona bajo los intereses del gobierno, no de las Comunidades, por lo que en varias oportunidades fue rechazado por líderes mbya.

La otra Comunidad que está sufriendo persecuciones es El Pocito, en Capioví, donde en los últimos días escaló la ola de violencia. La Comunidad viene denunciando desde mayo la intrusión y el intento de alambrar una parte de su territorio relevado bajo la Ley 26.160. El conflicto se centra en un sector de monte de unas 23 hectáreas, que la Comunidad utiliza ancestralmente para alimentarse, recoger plantas medicinales y desarrollar plenamente su cultura.

Un vecino de la zona, Javier Strieder, se atribuye parte de esa propiedad. Primero avanzó con la tala de árboles nativos, apertura de caminos internos y colocación de postes para alambrado, con el objetivo de introducir ganado –búfalos– en el monte.

Aunque realizaron denuncias y posteriormente se abrió una mesa de diálogo con la intervención de la Provincia, no se llegó a un acuerdo. Strieder planteó como “propuesta” permitirles el paso bajo su autorización, lo que fue rechazado por la Comunidad, ya que consideraron que no pueden pedir prestado algo que les pertenece.

Entonces la situación se tornó más tensa, y tras la última reunión, que fue el 4 de agosto y terminó sin acuerdo, el vecino avanzó con alambrados, portones e ingreso de ganado, dañando el monte. A su vez taló plantas de mandarina que habían sido plantadas generaciones atrás por miembros de la Comunidad y que les servían de alimento.

La Comunidad también denunció la aparición de cruces hechas con madera y otras con sal en los caminos, interpretadas como intentos de amedrentamiento, además de amenazas recibidas, según afirmó el *mburuvicha* (autoridad de la Comunidad).

Ante esta situación, la Comunidad se mantiene firme en su reclamo. No pretende el lote completo, sino la parte de monte que les pertenece y que ya fue relevada. Piden al Estado provincial que asuma su rol: en lugar de mediar, que garantice la protección efectiva de los derechos territoriales indígenas.

Por eso, El Pocito permanece unido en la defensa de su territorio, custodiando el monte, resistiendo las amenazas y reclamando que se cumplan las normativas vigentes.



Crédito: Equipo Misiones de

Pastoral Aborigen.

Tanto en San Ignacio como en Capioví, existen grupos vecinales que, embanderados con la propiedad privada, se llevan por delante los derechos indígenas. Atacan por todos los frentes, de manera simbólica pero también concreta. Usan redes como TikTok para mentir

y desinformar, colocan pasacalles acusándolos de usurpadores, y aprovechan cada ocasión para deslegitimar los derechos indígenas y fomentar la violencia.

Estas historias, aunque son las más recientes, no son únicas ni aisladas. Este tipo de situaciones se viven en Comunidades de toda la provincia, todos los días. Algunas ya fueron resueltas, como es el caso de Yvy Porã Mirĩ, en San Vicente, que finalmente recibió la documentación de su territorio tras una larga lucha que comenzó en términos muy violentos; el Valle del Kuña Piru, donde cinco Comunidades recibieron su Título de Propiedad luego de 20 años de litigio con la Universidad Nacional de La Plata.

Sin embargo, muchas otras continúan a diario resistiendo, como lo han hecho siempre los Pueblos Indígenas. Defienden su existencia y su preexistencia, porque son pasado y son presente. Aunque la sociedad envolvente se construyó negándolos y continúa haciéndolo, no se puede ocultar lo que está a la vista.

México

**Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible (FCHDIS):
¿Política de Inclusión o imposición colonial?**

Elisa Cruz Rueda¹

A principios del año 2025 el Consejo Universitario de la Universidad Autónoma de Chiapas, sin consulta previa, libre e informada y por tanto de manera unilateral y autoritaria decidió la constitución de la Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible. Con esta resolución –los operadores de la política pública universitaria de la UNACH que se auto-elogia por ser inclusiva y por dar reconocimiento a los pueblos originarios de Chiapas—, bajo una aparente política de inclusión que llaman interculturalidad sin cuestionar el término o plantear sus alcances de manera crítica, como lo diría Walsh (2012), con esa resolución sostienen un imaginario declarando la disolución de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena única en su tipo en Chiapas y en México, que visibilizaba a los indígenas y sus pueblos.

El nuevo gobierno con viejas prácticas.

El MORENISMO que llega a la Presidencia en 2018, y su consolidación en el 2024, con el triunfo de la presidenta Claudia Sheinbaum Pardo, enarbolando los derechos del pueblo, de los Pueblos Indígenas y de los marginados por los regímenes neoliberales, NO LLEGÓ a la Universidad Autónoma de Chiapas.

El nuevo Rector de nuestra máxima universidad chiapaneca, el Dr. Oswaldo Chacón Rojas, a casi 100 días de su gestión echa al basurero de la historia, las ACCIONES AFIRMATIVAS por los derechos indígenas, plasmados en los Acuerdos de San Andrés, entre el Estado Mexicano, los Pueblos Indígenas de México y el EZLN en 1996.

Un producto de esas ACCIONES AFIRMATIVAS fue la constitución de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena (EGAI), en la UNACH. No obstante, el mísero presupuesto que por más de 18 años le otorgaron a nuestra EGAI, fue y ha sido, un semillero de mujeres y varones indígenas, afrodescendientes y mestizos, comprometidos con sus comunidades y que la mayoría de ellas y ellos, han emprendido sus propios proyectos autogestivos, ligados a la Madre Tierra, el arte y en general a su cosmovisión indígena. Es decir, mujeres y hombres, comprometidos con las causas y derechos del Pueblo de México.

¹ Licenciada en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México y Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, elisa.cruz@unach.mx. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”.

Pero, todo esto, de un plumazo el nuevo Rector y demás autoridades universitarias de la UNACH, que fueron nombradas por el Dr. Eduardo Ramírez Aguilar, Gobernador Constitucional de Chiapas, lo han desmantelado. Es decir, declaran sin ninguna base legal y contra los derechos humanos de indígenas y pueblos indígenas la desaparición de la EGAI. Ante la cerrazón de las autoridades de la UNACH una maestra junto con varios alumnos, alumnas, egresados y egresadas emprendimos acciones sociales y legales como la presentación de una demanda de amparo que fue aceptada por el Juzgado 1º de Distrito en Tuxtla Gutiérrez.

Acciones sociales y legales vs el neocolonialismo disfrazado de interculturalidad.

Las autoridades de la UNACH y de la ahora FCHDIS saben que no tienen la razón ni legal ni humana, porque pretendiendo simular un acto de consulta el 24 de enero de 2025 llegó la Secretaría de Investigación y Posgrado con un acta prefabricada en donde ya llevaba escrito que el personal docente POR UNANIMIDAD aceptaba la creación de la FCHDIS. A esto, una de las maestras se opuso señalando que, si sus otros compañeros estaban de acuerdo y ella no, no hay unanimidad, ante esto sus colegas guardaron silencio. De igual forma, la profesora disidente preguntó en qué momento y de qué manera se difundió la información sobre la creación de esa facultad y sus implicaciones, a lo cual no hubo respuesta ni por parte de la Secretaria de Investigación y posgrado comisionada por el Rector ni por el profesorado que aparentemente elogiaba la decisión unilateral, y que con su silencio avalaba la imposición, manteniéndose callados durante el resto de la reunión sin dar argumentos de la existencia de una debida consulta cumpliendo los estándares internacionales.

Acciones frente a la simulación.

A continuación, abundamos sobre las acciones que hemos realizado, subrayando que lo que nos ha guiado es enfrentar la injusticia y la doble moral de una administración que con una mano elogia la diversidad de los pueblos indígenas y el diálogo de saberes, y con la otra impone prácticas coloniales de discriminación y de regresión sobre las reivindicaciones más importantes de los indígenas y sus pueblos.

El 15 de febrero de 2025 en un acto de defensa de los derechos conquistados, un grupo de estudiantes y egresadas, egresados, personal académico y administrativo de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena de la UNACH, realizamos una acción urgente vía Google Forms juntando más de 300 firmas exigiendo la NO DISOLUCIÓN de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena (EGAI) de la UNACH. Esto, porque pese a que la resolución del Consejo Universitario no se refiere a tal disolución la secretaria general de la UNACH y quienes quedaron encabezando la FCHDIS insisten por la eliminación de la EGAI.

El 25 de marzo de 2025 realizamos conferencia de prensa en la Ciudad de San Cristóbal para denunciar las malas prácticas de autoridades que se dicen renovadoras pero que en realidad repiten las malas prácticas del pasado. En esa conferencia informamos lo siguiente:

1. El 24 de febrero de 2025 con el apoyo de la Defensoría Pública Federal presentamos demanda de amparo que fue admitida por el Juzgado Primero de Distrito en Chiapas bajo el expediente 370/2025. Entre las personas promoventes nos encontramos Elisa Cruz Rueda, Alejandra Mayra Utrilla Jiménez, Frida Sofía Gutiérrez Torres, María del Carmen Pérez Díaz, Rocío Gutiérrez Torres, Alonso Méndez Sántiz, Cristina Patishtán López, Eugenio García Núñez y Manuel García Hernández, de los cuales una se auto adscribe como afromexicana y el resto como indígenas quienes hemos denunciado actos que consideramos arbitrarios y contrarios a los principios de equidad, legalidad y participación democrática en la vida universitaria.
2. El 7 de marzo el Juzgado 1º de Distrito de Chiapas, notificó o hizo de conocimiento de las autoridades responsables: Consejo Universitario y Rector, nuestra demanda de amparo.
3. El 8 de mayo presentamos queja ante la Comisión Estatal de Derechos (CEDH) de Chiapas en contra de actos de autoridad de la Universidad Autónoma de Chiapas. El 12 de mayo se da por aceptada nuestra queja por parte de la CEDH de Chiapas.

Los actos de autoridad contra los que nos oponemos son:

- A. La determinación y aprobación de fusionar la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena (EGAI) y el Instituto de Estudios Indígenas (IEI) para crear la Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible, dada a conocer mediante publicación en la página web oficial de la UNACH con fecha de 02 de febrero de 2025
- B. La omisión de respetar y garantizar el derecho de las personas, pueblos y comunidades indígenas a participar y ser consultados en los asuntos que les afecten.
- C. La omisión de brindar información adecuada, completa del proceso que se siguió para determinar la fusión y los efectos y consecuencias de ésta.
- D. La omisión de observar el principio de no regresividad en detrimento del respeto y garantía del derecho a la educación culturalmente adecuada.
- E. La omisión de respetar el principio de legalidad.

La audiencia constitucional en el juicio de amparo, en principio fue programada para el 9 de abril de 2025, pero se difirió por lo menos dos veces: la primera porque se nos requirió que señaláramos si era necesario, el nombramiento de intérpretes traductores para las personas indígenas que suscribieron la demanda. La segunda fue porque no hubo una debida notificación a las autoridades de la FCHDIS. Se espera que cuando se realice la

audiencia constitucional se evaluará si las decisiones del Consejo Universitario y del Rector de la UNACH constituyen violaciones a derechos humanos y universitarios fundamentales como el derecho a la educación, la participación en procesos internos y otros derechos administrativos.

El Juzgado ha solicitado a las autoridades universitarias rendir un informe justificado en un plazo de quince días hábiles. En caso de incumplimiento, se advierte la posibilidad de una multa económica superior a los once mil pesos, conforme a la Ley de Amparo.

Este proceso judicial representa un precedente significativo en la defensa de los derechos universitarios en Chiapas y en el país, y pone en el centro del debate público el papel de las autoridades universitarias frente a los principios de inclusión, legalidad y participación democrática.

Las y los promoventes de estas acciones sociales y legales hacemos un llamado urgente a todas las personas, indígenas y no indígenas a la comunidad universitaria de México y Latinoamérica y a la sociedad civil de Abya Yala a seguir de cerca este proceso, a difundirlo y a respaldar la exigencia de que las decisiones dentro de la UNACH se apeguen a los principios de justicia y respeto a los derechos humanos.

Referencias Bibliográficas.

Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas, en *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan/dez. 2012, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2023/03/Catherine-Walsh-Interculturalidad-y-de-colonialidad.pdf

Bosque felino en las recuperaciones indígenas del territorio bribri de Cabagra en Costa Rica.

César Moya Aburto¹ , Juan Antonio Gutiérrez Slon² y Mayor Bröran Pablo Sivas Sivas³

El contexto de las recuperaciones indígenas de la tierra y el bosque.

Desde el año 2010 en Costa Rica cinco de los ocho pueblos indígenas del país han emprendido una lucha por la recuperación de sus territorios. Esfuerzos que en defensa de sus derechos colectivos han generado 80 procesos de recuperación de tierras originarias que habían sido usurpadas por finqueros, madereros y agroindustrias no-indígenas.

Esta lucha sostenida desde la convicción de personas indígenas de los pueblos cabécar, brörán, brunka, malecu y bribri, han logrado retornar más de 6000 hectáreas a posesión de los pueblos originarios. En acciones colectivas sustentadas según los derechos territoriales enmarcados en la Ley Indígena N.º 6172 de Costa Rica de 1977, el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007 (entre otras legislaciones).

Con base en ello, en Costa Rica la realidad de los pueblos indígenas y su relación con el Estado ha cambiado de rumbo histórico pues ahora, la tierra indígena, en lugar de perderse, se ha recuperado. Y con ello, se retoman condiciones de vida ligadas al conocimiento originario, donde retorna el habla de sus lenguas, el pasto para ganado cambió por zonas de cultivo y los potreros se convirtieron en casas de habitación familiar, donde, además, volvió la vida silvestre.

Es sobre este último aspecto que reflexiona este artículo: La protección de la vida silvestre bajo el cuidado de los territorios y pueblos indígenas costarricenses. En concreto, se reflexiona sobre el retorno de felinos en los bosques que rodean y resguarda el territorio bribri de Cabagra.

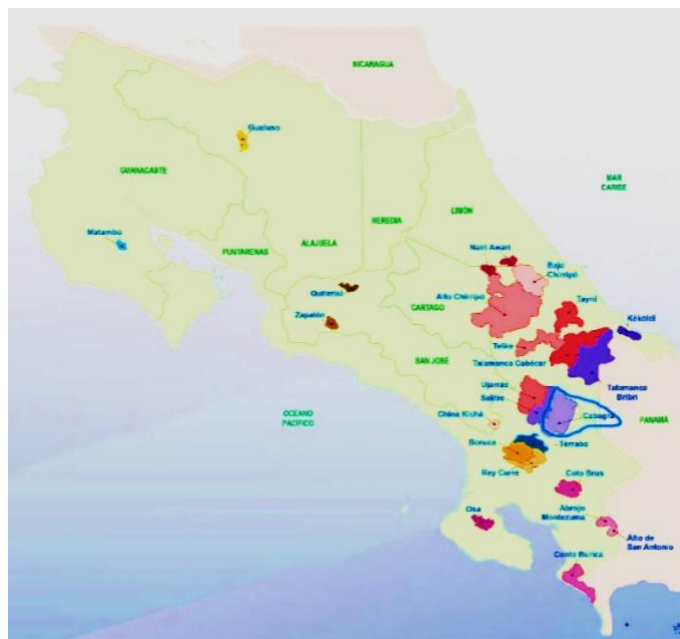
¹ Licenciado en Antropología por la Universidad de Costa Rica y maestrando por la Universidad Nacional. Investigadores del CICDE – UNED. Contacto: cmoya@uned.ac.cr

² Master en Historia por la Universidad de Costa Rica y Sociólogo por la Universidad Nacional. Investigadores del CICDE – UNED. Contacto: jgutierrez@uned.ac.cr.

³ Integrante del Consejo de Mayores Brörán y del Frente Nacional de Pueblos indígenas (FRENAPI). Investigador indígena-comunitario del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) de Costa Rica. Contacto: psivas@uned.ac.cr. Todos Investigadores invitados del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”.

Cabagra (Yabamĩ Dì) tiene una extensión de 27.860 hectáreas, siendo el tercer territorio indígena más grande entre los 24 existentes que configuran cerca del 7% del territorio total de Costa Rica, que suman 347.508 hectáreas (Camacho y Durocher, 2022). Espacios de reserva cultural y natural que tienen una cobertura de bosque de 276.291 hectáreas, lo que representan el 80% de las tierras indígenas demarcadas (Rojas, 2023, p. 23). En estos 24 territorios indígenas habita cerca del 35% de la población indígena del país (36.450 personas), según el último censo nacional confiable del 2011 que incluyó la categoría étnica, y evidenció que el 2,4% de la población costarricense, es indígena (INEC, 2013). Contabilizando 104.143 personas en un país que, redondeado, suma 5.000.000 de personas (INEC, 2023). Lo que significa que dentro del 26% del territorio costarricense que se encuentra bajo alguna figura de “áreas silvestres protegidas” (parques nacionales, refugios de vida silvestre, reservas biológicas y forestales, zonas protectoras, humedales y monumentos naturales (SINAC, 2025), en los territorios indígenas el bosque protegido es el 5,5% de ese territorio protegido. Lo que significa que 1 de cada 5 hectáreas de bosque protegido en el país, está en resguardo indígena. Es por esta valiosa contribución que los pueblos indígenas de Costa Rica realizan a la protección de la naturaleza, y en particular, el nuevo aporte de las recuperaciones bribris en el territorio de Cabagra, que desde el CICDE-UNED hace este aporte analítico desligado del proyecto de investigación: *Territorios recuperados. Luchas, tierras y experiencias indígenas en Cabagra, Térraba y China Kichá, 2010 – 2024*.

Ilustración N.º1. Ubicación del territorio bribri de Cabagra en el marco de los 24 territorios indígenas de Costa Rica



Fuente: Defensa Pública, Poder Judicial, Costa Rica. <https://defensapublica.poder-judicial.go.cr/index.php/asesoria-legal/indigenas> (resaltado en azul no es del original).

La lucha indígena por la tierra acerca la vida natural: los felinos en sus bosques

La relación existente entre las recuperaciones de tierra indígena y los felinos consiste en que estas especies de mamíferos habitan en bosques saludables y amplios. Por eso en el territorio de Cabagra las luchas de indígenas bribris que han recuperado 755 hectáreas en 9 fincas antes usurpadas con fines ganaderos, no solo han retornado importantes terrenos en las comunidades de Palmira, Brazo de Oro y las Juntas, sino que también han posibilitado la regeneración de hábitats degradados y con ello, la presencia de felinos en sus bosques.

La existencia de felinos debe entenderse como indicadores de la regeneración de la vida silvestre, ya que éstos son fundamentales en el mantenimiento de la diversidad de los bosques tropicales, pues constituyen ser base para la renovación y continuidad de especies de flora y fauna (Norden, 2014). De esta manera, al recuperarse tierras usurpadas también se recuperan los recursos naturales, y con ello, se dan las condiciones para que especies grandes como pumas y jaguares, puedan rehabetar hábitats naturales saludables para su sobrevivencia. Es así como la presencia de felinos representa un buen estado ecológico del ecosistema debido a que indican la estabilidad de otros animales que estas especies depredan (Camacho, 2021).

Los mamíferos pertenecientes a la familia *Felidae* son de los mayores cazadores de los bosques tropicales de América. Siendo esenciales para mantener la diversidad y el equilibrio y, por tanto, claves para la conservación de muchas especies en los sitios donde habitan. Se caracterizan por estar en la parte más alta de la cadena trófica, desempeñando un papel ecológico primordial pues controlan las densidades poblacionales de sus presas (Briones – Salas, 2016). Donde, por ejemplo, el jaguar –el más grande animal de Centroamérica– es uno de los depredadores más importantes de las especies carnívoras, herbívoras y omnívoras de tamaño grande y mediano, que, a su vez, determinan la abundancia de otros animales y muchas plantas. En Costa Rica se han descrito seis especies de felinos pertenecientes a cuatro géneros diferentes: el Jaguar (*Panthera onca*), el manigordo (*Leopardus pardalis*), el caucel (*L. wiedii*), el tigrillo (*L. tigrinus*), el puma (*Puma concolor*) y el león breñero (*Puma yagouaroundi*) (Carrillo y Sáenz, 2001). Mismos que en las memorias de las personas indígenas recuperadoras del territorio bribri de Cabagra, aseguran que, en su mayoría, habitan los bosques que rodean las recuperaciones de tierras que sus luchas han revitalizado.

Para conocer más sobre la importancia de los felinos en los ecosistemas de Costa Rica, en el siguiente cuadro N.º1 se comenta sobre cada una de las especies que habitan el país y que según los relatos de las y los bribris recuperadores de Cabagra, han sido visionados en su territorio. Mismo que es importante señalar, colinda directamente con el Parque Internacional la Amistad, o Área de Conservación La Amistad Pacífico (ACLAP) que, con

401.000 hectáreas, es la zona natural resguardada más amplia en Costa Rica y Panamá, que comparten su protección.

Cuadro N.º 1. La importancia de los felinos en ecosistemas silvestres de Costa Rica

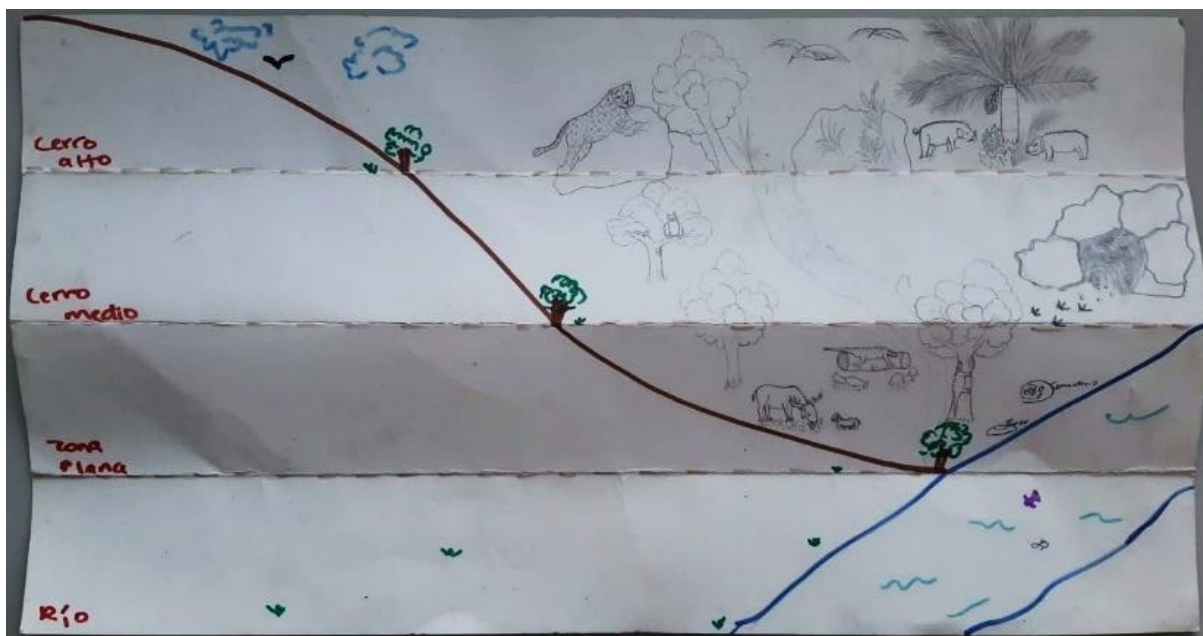
Felino	Características de la especie	Intervención en el ecosistema
Jaguar <i>(Panthera onca)</i> Llamado: Tigre	Este felino, habita principalmente áreas boscosas con alta densidad natural (primario y secundario), con presencia de agua. Sus principales presas: venado cola blanca, pecaríes de collar, los coyotes, los tepezcuintles, los pizotes, las guatusas, los conejos, los pavones grandes y las pavas.	El área de desplazamiento entre los 10km² y 33km² para hembras y entre 33km² a 90km² para machos. Por esto se reconoce como una especie clave al mantener el equilibrio del ecosistema en que habita porque a su vez determinan la abundancia de otros animales y de muchas plantas.
Puma <i>(Puma concolor)</i> Puma	Estos felinos se pueden localizar por todo Costa Rica, desde bosques densos hasta áreas abiertas como páramos. Se alimentan de gran cantidad de mamíferos grandes similar a la dieta del jaguar, también del venado cola blanca y el cabro de monte.	Este felino evita el mismo hábitat de áreas con densidades de jaguares. El área de distribución geográfica del puma es la mayor de todos los mamíferos terrestres del hemisferio occidental.
Ocelote <i>(Leopardus pardalis)</i> Tigrillo	Puede subsistir en una gran cantidad de hábitats, como bosques húmedos deciduos, sábanas, matorrales y áreas abiertas cercanas a zonas boscosas, donde los jaguar y pumas no se suelen encontrar. Es uno de los principales carnívoros con amplia gama de especies en la cadena trófica.	La fuente principal de alimento son los mamíferos pequeños, por su gran cantidad de especies que consume se considera un depredador oportunista. Este posee un área de distribución bastante estable que abarca entre los 0.8km² a 14.6km².
Oncilla	En Costa Rica la especie está casi totalmente confinada a bosques	Ocupan bosques nubosos, su dieta con ratones y algunas especies de

(<i>Leopardus tigrinus</i>) Tigrillo	montanos a lo largo de los flancos de volcanes y otras montañas altas desde los 1.000 m hasta el límite arbóreo (páramo).	aves. Esta especie se podría tipificar como poco común poco conocida, lo que la hace vulnerable a un riesgo de extinción.
Caucel (<i>Leopardus weidii</i>) Tigrillo	Se les considera solitarios, nocturnos y muy arborícolas, suelen alimentarse de mamíferos pequeños y aves. Esta especie es más arborícola y está mejor adaptada a vivir en los árboles que otras especies de felinos. Se percibe menos tolerante a los asentamientos humanos.	Las presas son principalmente pequeños mamíferos terrestres y escamosos, y de lagartos y las aves. También captura mamíferos medianos de mayor tamaño, como ardillas, conejos, guatusas y monos pequeños, aunque en menor medida.
Jaguarundi (<i>Herpailurus yagouaroundi</i>) León breñero	Este felino posee una alta adaptación a ambientes alterados, se caracteriza por ser diurno y nocturno. Más tolerante a las perturbaciones humanas.	Se alimenta de pequeños mamíferos y aves. El tamaño de su área de distribución varía mucho, llegando a los 100 km ² , más que cualquier otro pequeño felino neotropical.

Fuente: Elaboración propia con base en: Carrillo y Sáenz, 2001; Camacho 2021; Quigley et al, 2017; Solano Gómez, 2020; Nielsen et al, 2015; Paviolo, 2015; Caso, 2015; Payan & de Oliveira, 2016; Salom et al., 2015.

Por lo comentado en el cuadro anterior, la presencia de felinos tiene una importancia sobresaliente en la biota, es decir, para con otras especies de flora y fauna que comparten sus áreas de influencia. Situación que ha sido comentada y reforzada por la lucha indígena bribri en recuperación de su territorio, y que, en las siguientes dos imágenes, quedará representado:

Ilustración N.º2: Presencia de grandes felinos en las zonas altas de las montañas de Cabagra según un propio dibujo sobre flora y fauna realizado por recuperadores bribris



Fuente: Cartografía participativa realizada por indígenas recuperadores de Cabagra.

Ilustración N.º3: Fotografía que desde una recuperación en la comunidad de Palmira de Cabagra, evidencia sobre su cercanía con la alta montaña donde habitan los felinos



Crédito: Fotografía documental CICDE-UNED, Juan Antonio Gutiérrez Slon.

Con base en lo anterior, hay dos hechos fundamentales explicados. Uno: La presencia de felinos es síntoma fehaciente de un ecosistema silvestre sano, robusto y equilibrado. Dos: Las recuperaciones indígenas en el territorio de Cabagra, han influido positivamente en esto. Sin embargo, hay un tercer elemento importante de destacar en esta reflexión, y que consiste en que las recuperaciones del territorio originario también revitalizan la memoria de los pueblos indígenas. Por lo que su lucha actual, también reivindica su identidad ancestral.

La memoria ancestral indígena vinculada con los felinos: *Namu, Dìnama, Bóknama*

Las historias, cuentos y narraciones indígenas forman parte del acervo de conocimientos que poseen sus pueblos. Todos tiene en su memoria y en su experiencia de vida. Espacios donde estas historias orales fueron socializadas, aprendidas y adquiridas como de acervo de conocimientos de individuos y colectivos humanos. Estas narraciones son comunicadas, generalmente, por las personas mayores, entendidas como aquellas portadoras de mayor sabiduría y experiencia, quienes, a su vez, las recibieron anteriormente y luego reproducidas.

Generalmente estas expresiones orales constituyen saberes especializados que son estudiados, aprendidos y dominados por especialistas de la cultura, que, a lo largo de una cierta cantidad de años, logran dominar a la perfección los cantos y narrar las historias de memoria.

Su especialización se demuestra cuando no solo logran ejecutar las tradiciones culturales, sino que, además, logran explicar y ampliar el contenido de lo que están narrando o cantando. Teniendo la capacidad de reinterpretar lo que fue expresado, y de vincular una narración o canto, con otras. Asimismo, tienen la capacidad de traducir del lenguaje mítico al lenguaje de uso cotidiano. Como es el caso de los cantos de los pueblos bribri y cabécar (de Costa Rica).

Estos conocimientos orales especializados pueden abarcar áreas del conocimiento como la medicina, el uso de plantas medicinales y las prácticas de cuidado y curación de las enfermedades de físicas y espirituales. También abordan saberes lúdicos con narraciones de entretenimiento. Historias de tipo cosmogónico, sobre el origen de las cosas, también saberes vinculados a oficios y prácticas relacionadas, por ejemplo, con la agricultura, la construcción de casas y la pesca.

Dentro de las características que destacan sobre esta cualidad de la tradición oral es la improvisación de sus intérpretes, lo que implica también que la persona interprete con sus conocimientos adquiridos tenga la capacidad de asociar, vincular y tomar contenidos de diferentes fuentes y experiencias para complementar y crear nuevas expresiones orales.

En este aspecto, uno de los contenidos o temas que se muestran en la tradición oral de los pueblos indígenas son las temáticas vinculadas con la naturaleza, los paisajes, los lugares y los personajes que toman la forma de ciertos animales. Los cuales, en sus historias y cantos, juegan un rol especial, o bien, que explica el porqué de cierta característica del animal representado. Asimismo, en la memoria oral se muestran los mandatos, normas y actividades que deben seguir los seres humanos, realizados desde el origen de las cosas y que deben continuar.

De acuerdo con Chinchilla (2010, p. 15), el mito da cuenta de una historia sagrada desde los cuales se narran acontecimientos sucedidos en tiempos primordiales, en *tiempos míticos*. Es el relato de una creación, da luces sobre cómo algo ha sido producido y comenzó a ser. Así, dentro de la tradición oral bribri encontraremos narraciones, por ejemplo, sobre el origen del mar o sobre el origen de la tierra y la participación de personajes que devienen en cualidades de ciertos animales. También recuerdan el nacimiento de la semilla, *Ditsö*: los seres humanos.

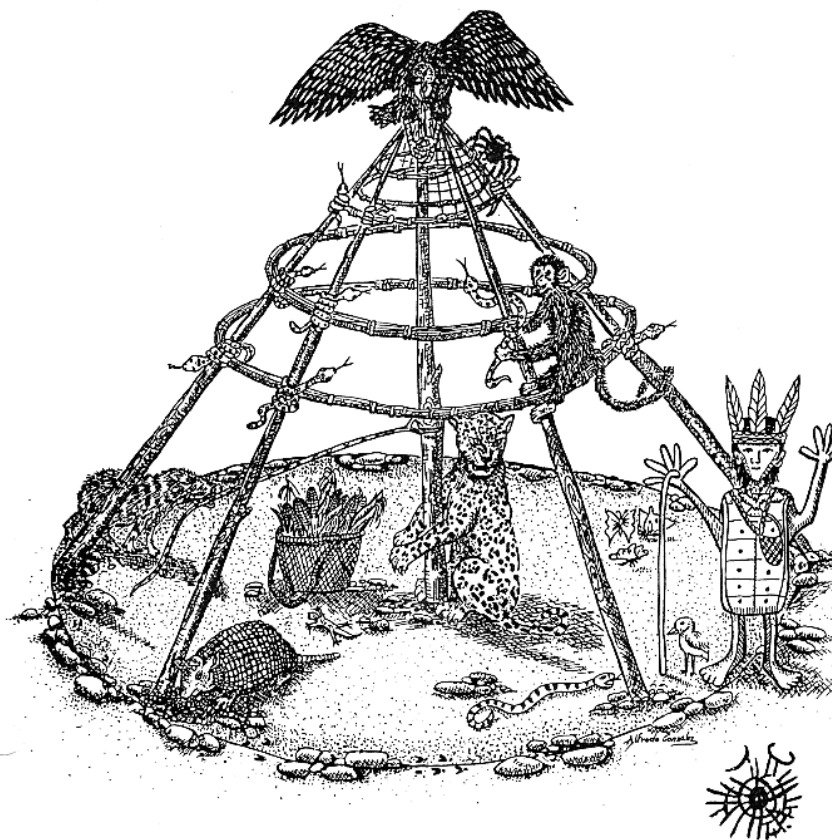
Para el caso de Costa Rica, desde disciplinas como la antropología y la lingüística el estudio de la tradición oral indígena, especialmente de sus mitos e historias, ha sido de interés para autores como Constenla (2011), García (2016), Jara y García (2011), que han realizado estudios académicos desde los cuales han recopilado, interpretado y divulgado algunas de estas narraciones originarias. Situación que, para el presente escrito, centraremos la atención en personajes claves en la tradición cultural bribri relacionados con

la figura de los felinos. Mismos que ocupan un lugar destacado en la cosmovisión de los cercanos pueblos bribri y cabécar.

Sobre la presencia mítica de los felinos en el acervo de conocimiento de estos pueblos, primeramente, se debe señalar que una de las formas en que se comprende la relación en los animales y seres humanos proviene desde el inicio en la creación de mundo, cuando *Sibò*, deidad y héroe cultural y figura principal de la espiritualidad bribri-cabécar, solicitó la ayuda de distintos seres espirituales para la construcción de la Gran Casa Cósmica, el *Usulé*.

La Casa-Mundo de *Sibò*, con forma cónica de ocho postes alrededor, tuvo la asistencia de personajes ancestrales que intervinieron haciendo huecos, colocando postes o haciendo las amarras del techo. Dichos personajes primigenios son nombrados haciendo referencia a distintos animales, por ejemplo, el lagarto, el zopilote, el armadillo, la serpiente y el jaguar. Donde el Jaguar, el *Namu*, con su fuerza y gran tamaño, fue el que sostuvo el poste central.

Ilustración N.º4: Recreación de la Casa Cósmica, Usulé, Casa-Mundo bribri-cabecar



Crédito: González y González (1989). La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos.
UNED.

La importancia de la fauna y los personajes míticos también se hace evidente en las expresiones materiales que dejaron las poblaciones prehispánicas en cerámica y objetos de oro en los cuales es frecuente encontrar representaciones de especies felinas como los tigres, manigordos, jaguares, tigrillos, pumas y leones breñeros (Molina 2020, p. 210).

Según la tradición oral bribri, *Sibò* observó que los *Namu* (jaguares) eran buenos cazadores y astutos para ubicarse en las montañas, por lo que, las semillas (seres humanos) a las que les construía la casa, iban a estar en peligro. Entonces *Sibò* hizo que los felinos vieran otras imágenes que no fueran por las semillas, y así no las desearan como su alimento. Sin embargo, cuando el jaguar se dio cuenta de esto, exigió que quería comer de eso que *Sibò* iba a crear, y es por eso que los felinos pueden ser causa de ciertas enfermedades (García, 2016).

Ilustración N.º5: Recreación grafica del Namu / Jaguar



Crédito: Imagen tomada de García (2016).

Otra de las referencias sobre felinos asociados a la espiritualidad bribri es la que se encuentra en la figura del *Uséköl* o *Usékar*. Se menciona que este especialista cultural es la máxima autoridad espiritual. Es el encargado de velar por el bienestar del pueblo indígena, así como responsable de evitar y combatir cualquier afectación que perjudique a las y los indígenas.

Su origen, al igual que el resto de los clanes y especialistas culturales, proviene de la semilla inicial creada por *Sibò*. Según se recuerda en la oralidad bribri, los *Uséköl* fueron los primeros seres humanos creados y luego les siguió el resto. Por lo que éstos para poder contrarrestar las afectaciones que atacan al pueblo indígena, como enfermedades, utilizan las *sia*, que son piedras mágicas que les permiten encerrar o matar a los espíritus que causan las plagas.

Dichas piedras, las *Sia*, también son *esencias espirituales* que provienen del inframundo, mismo lugar de origen del *Uséköl*, y que son extraídas de los seres que generan los daños una vez que son vencidos. Lo que, en la memoria cultural bribri tienen su vinculación mítica con los felinos, pues estas piedritas también se pueden transformar en “tigres” (Bozzoli, 2006, p. 63-70).

Otras historias mencionan que el *Uséköl* tenía el poder de convertirse en Jaguar. Por ejemplo, en la memoria sobre la guerra entre el pueblo teribe (conocido como pueblo brörán) contra los pueblos bribri y cabécar, se menciona que una vez un *Uséköl* fue capturado un junto a su sobrina. Y aunque éste fue decapitado, su cabeza continuó mordiendo a sus captores hasta que una noche la dejaron guindada de una cuerda. Luego la cuerda se rompió y la cabeza salió rodando, y cuando la gente salió a ver la situación, lo que vieron fue un jaguar (Bozzoli, 2006, p. 75).

Otra de las menciones en la memoria oral bribri sobre los felinos se encuentra con la figura mítica del *Dinama*, recordado como el *Jaguar de Agua*. El cual nace de una de las lágrimas de *Namasia*, abuela de *Iriria* (la niña primigenia), cuando esta última muere al ser aplastada para que pudiera crearse el mundo. Además, se recuerda que otros felinos y gavilanes nacieron de las lágrimas de *Namasia*. Solo que las lágrimas de los demás felinos que iban a nacer fueron retenidas con un algodón para evitar que fueron muy poderosos, pues si no, hubiesen acabado con la vida de *Ditsö* (semilla) que estaba por nacer, es decir, la humanidad (CONARE, 2024).

El *Dinama* es representado como un animal lanudo, de color café o negruzco, con dos colas como de mono. Ojos de color rojizo, colmillos a ambos lados del hocico (Molina, 2020). Es capaz de matar personas en los ríos, pues habita pozas muy profundas, cascadas y desembocaduras. Tiene la capacidad de provocar cabezas de agua y remolinos. La violencia con la que ataca es imponente y puede causar la muerte. Cuando atrapa a una persona

puede causar quebraduras, beber su sangre como si fuera chocolate y desechar el cuerpo (Salas, 2016, pp. 64-68).

Ilustración N.º6: Uno de los ríos en que habita el *Dinama*, el Jaguar de Agua (Cabagra)



Crédito: CICDE-UNED, Juan Antonio Gutiérrez Slon.

De acuerdo con el *Awá* (médico cultural bribri) Carlos Stiven Vargas Figueroa, coinvestigador indígena-comunitario del CICDE-UNED, del clan *Uniwak* (clan de las vasijas, vinculado con los felinos) y perteneciente al territorio bribri de Salitre, el personaje del felino es muy importante en la cultura bribri ya que representa la valentía, fuerza y sabiduría necesaria para luchar.

Explica que los felinos son asociados con los médicos tradicionales ya que éstos deben poseer las cualidades de estos animales, es decir, ser valientes y fuertes para el bienestar de su pueblo. De acuerdo con este *Awá*, especialista bribri en memoria cultural, existen varios personajes míticos representados por felinos, y entre los está el *Bókn̄m̄a*, uno de los reyes felinos.

Bókn̄m̄a fue encomendado por Sibò para que eliminara a todos los seres malignos que se ubicaban en el camino que comunica la tierra originaria y ceremonial cosmogónica llamada *Sulakaska* (San José Cabécar), ubicada en lo más alto de la cordillera Talamanca, hacia el Caribe del país; en su trayecto con los territorios cabécar de Ujarrás, y los bribbris de Salitre y Cabagra, ubicados en el cantón de Buenos Aires de Costa Rica, hacia el Pacífico Sur talamanqueño.

Este camino es una antigua ruta de comunicación entre distintos pueblos indígenas. Donde el *Bóknamq* fue eliminando amenazas y nombrando localidades en el recorrido. Siendo que una de las evidencias de su paso por esta ruta se encuentra en el territorio indígena Térraba (del pueblo brörán), donde dejó su huella en una gran roca, que se muestra en la siguiente imagen.

Ilustración N.º7. Piedra “Mano De Tigre”, territorio de Térraba



Crédito: Ifigenia Quintanilla.

Por todo lo anterior, y la memoria de los felinos ancestrales, es que solo las autoridades culturales bribri y cabecar como el *Awá*, *Jamá* y *Uséköl*, pueden usar los colmillos de jaguares u ornamentales felinos, como símbolos de fortaleza, respeto y conocimiento ancestral que construyeron y sostienen la identidad espiritual de estos pueblos indígenas.

Ilustración N.º8: Colgante prehispánico felino (Pacífico Sur, Costa Rica, 700-1550 d.C.)



Fuente: Molina (2020).

Conclusiones: La recuperación de la tierra revitaliza vida silvestre y memoria cultural

Los argumentos analizados en este artículo respecto la importancia de la recuperación de tierras originarias permite conectar lo indisoluble del aporte que los pueblos indígenas realizan tanto para con la revitalización de los bosques, la permanencia de especies animales y vegetales que dan aire al planeta y lo cercano de sus memorias como pueblos con voces de consciencia de vida y esperanza en tiempos actuales donde la pervivencia del planeta se encuentra amenazada por la contaminación y el cambio climático antropogénico.

Las nueve fincas recuperadas en las comunidades Brazo de Oro, Palmira y Las Juntas en el territorio bribri de Cabagra (Yabamĩ Dĩ) no solo han recuperado el 2% de este territorio que había sido usurpado por la ganadería extensiva, sino que han posibilitado el retorno de especies felinas que se ha explicado, son fundamentales en el equilibrio natural.

La lucha de decenas de indígenas bribbris amparados en sus derechos colectivos territoriales, no solo han retomado 755 hectáreas en lo inmediato a sus viviendas y nuevos cultivos, sino que han tenido eco en miles hectáreas donde jaguares, pumas y trijillos habitan. Conectando no solo entornos bióticos sino también, la lucha actual con la memoria antigua de pueblos que desde sus identidades culturales han sido testigos del origen de la vida y el inicio de los tiempos. Es claro que la lucha indígena actual son ecos de las luchas ancestrales, y, por ende, milenarias.

Referencias bibliográficas

Bozzoli de Willie, María. 2006. *Oí decir del Usékar*. Editorial UNED. San José.

Briones–Salas, Miguel. Lira–Torres, Iván, Carrera–Treviño, Rogelio, Sánchez–Rojas, Gerardo. 2016. Abundancia relativa y patrones de actividad de los felinos silvestres en la selva de los Chimalapas. *Therya*, 7(1), 123-134. <https://www.redalyc.org/pdf/4023/402343647010.pdf>

Camacho–Chacón, Joseph. 2021. Ética de la conservación y conflictos territoriales con jaguares (*Panthera onca*) y fauna silvestre asociada; análisis del discurso de cinco ONG de Costa Rica. Universidad de Costa Rica. [Tesis para optar por el grado de Maestría].

Camacho-Nassar, Carlos y Durocher, Bettina. 2022. «El Mundo Indígena: Costa Rica». IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). Publicado 09 Mayo 2022. iwgia.org

Carrillo, Eduardo, Sáenz, Joel. 2002. Felinos Amenazados. *Ambientico*. 107,6. <https://www.ambientico.una.ac.cr/revista-ambientico/felinos-amenazados/>

Caso, Arturo; de Oliveira, Tadeu & Carvajal, Sasha 2015. *Herpailurus yagouaroundi*. The IUCN Red List of Threatened Species. <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2015.2.RLTS.T9948A50653167.en>

Chinchilla Sánchez, Kattia. 2010. *Conociendo la mitología*. Universidad de Costa Rica.

Consejo Nacional de Rectores (CONARE). 2024. *La creación de la tierra, de acuerdo con el pueblo cabécar de Duchí*. (audiovisual). San José.

De Oliveira, Tadeu; Paviolo, Agustín; Schipper, Jan; Bianchi, Rita; Payan, Esteban & Carvajal, Sasha. 2015. *Leopardus wiedii*, The IUCN Red List of Threatened Species. <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2015-4.RLTS.T11511A50654216>

Entrevista especialista al Awá Carlos Stiven Vargas Figueroa, bribri del territorio de Salitre. Realizada el 21 de agosto de 2024.

García–Segura, Alí. 2016. *Ditsò rukuö – Identidad de las semillas: Formación desde la naturaleza*, Identity of the seeds: Learning from nature. Gland, Switzerland: IUCN.

González Cháves, Alfredo y González Vásquez, Fernando. 1989. *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*. Editorial UNED. San José.

Instituto Nacional de Estadística y Censos de Costa Rica (INEC). 2013. *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas*. Imprenta INEC. San José.

Jara, Carla y García-Segura, Alí. 2011. *Diccionario de mitología bribri*. Universidad de Costa Rica.

Molina Muñoz, Priscilla. 2020. *Museo del Oro Precolombino: Cosmovisión, simbolismo y tecnología de los pueblos indígenas de Costa Rica*. Ministerio de Cultura.

Nielsen, Carl; Thompson, Daniel; Kelly, Marcella & Lopez-Gonzalez, Carlos. 2015. *Puma concolor*, The IUCN Red List of Threatened Species. <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2015-4.RLTS.T18868A50663436>.

Norden, Natalia. 2014. Del porqué la regeneración natural es tan importante para la coexistencia de especies en bosques tropicales. *Colombia Forestal, Scielo*. 17(2), 247 – 261. [doi.org/10.14483/udistrital.jour.colomb.for.2014.2.a08](http://dx.doi.org/10.14483/udistrital.jour.colomb.for.2014.2.a08)

Paviolo, Agustín; Crawshaw, Peter; Caso, Arturo; de Oliveira, Tadeu; Lopez-Gonzalez, Carlos; Kelly, Marcella; De Angelo, Claudia & Payan, Esteban. 2015. *Leopardus pardalis*. The IUCN Red List of Threatened Species. <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2015-4.RLTS.T11509A50653476.en>

Payan, Esteban. & de Oliveira, Tadeu. 2016. *Leopardus tigrinus*, The IUCN Red List of Threatened Species <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2016-2.RLTS.T54012637A50653881.en>

Pérez –Espejo, Rosario. 2008. El lado oscuro de la ganadería. *Testimonios*. 39(154), 218-227.

Rojas Morales, Yanory. 2023. «Los planes ambientales forestales y territoriales como herramientas de planificación para los territorios indígenas en Costa Rica». *Ambientico* 287 (ISSN 1409-214X). Julio-Setiembre 2023. Artículo 4: 22-28. www.ambientico.una.ac.cr

Salas Díaz, Uriel. 2016. *Las inundaciones y el Siwá. Acercamiento a la historia ambiental de Talamanca*. EUNED.

Salom Pérez, Roberto. 2005. Ecología del jaguar (*Panthera onca*) y del manigordo (*Leopardus pardalis*) (Carnivora: Felidae) en el Parque nacional Corcovado, Costa Rica. Universidad de Costa Rica. [Tesis para optar por el grado de Magister Scientiae] <https://repo.sibdi.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/5583/1/26235.pdf>

Sistema Nacional de Áreas de Conservación (SINAC). 2025. *Sitio web oficial*. SINAC Costa Rica. <https://www.sinac.go.cr/ES/Paginas/default.aspx>

Solano Gómez, Rebeca. 2020. Caracterización de los conflictos humano-felinos y otras especies silvestres en el área de amortiguamiento de la reserva biológica Alberto Manuel Brenes. Universidad de Costa Rica. [Tesis para optar por el grado de Maestría]. https://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/80912/TESIS_REBECA_SOLANO_FINAL_SEP.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Quigley, Howard; Foster, Ronald; Petracca, Lianne; Payan, Esteban, Salom, Roberto. & Harmsen, Björn. 2017. *Panthera onca*, The IUCN Red List of Threatened Species. <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2017-3.RLTS.T15953A50658693.en>

Deuda histórica con los pueblos originarios

Nohora Caballero Culma¹.

“Desde el mandato de la Ley de origen la reparación se entiende es con la naturaleza [...].

Si lo entendemos de lo humano es devolver los objetos sagrados del territorio ancestral [...]. Al momento de llegar nuestro hermano de otro continente, porque no fueron educados desde allá, porque nosotros fuimos educados entonces respetábamos, ellos no fueron educados entonces lo cogieron, se lo llevaron y se lo repartieron; ese era el símbolo del espíritu de los pueblos de la Sierra, sin ese material no estamos reparando en lo físico, en lo humano.

¿Cómo vamos a reparar la naturaleza? Es respetando, recuperando su estado natural de la naturaleza, el agua, por eso el pueblo de la Sierra es la defensa del territorio ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta. Si ese corazón que bombea, si ese corazón se acaba, de resto no tiene fuerza, ese es la forma de que el Estado reconozca este concepto básico de la ley de origen, que haya una forma de, o cómo entender el concepto reparar en el territorio ancestral, también es recuperar parte del mar, recuperar los espacios aéreos, la única forma de que nuestra sanación con la naturaleza pueda estar tranquila, no hay otra manera según el mensaje de los mamós de la Sierra”
Luis Nubita, pueblo Kággaba (Kogui).

Estas palabras fueron pronunciadas por el compañero Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el marco de la conmemoración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, en Bogotá, el pasado 7 de agosto en Bogotá en el Centro Nacional de Artes Delia Zapata Olivella, 34 años después de la firma de la Constitución Política de Colombia, que reconoció a los pueblos indígenas como sujetos de derechos (derechos individuales y colectivos como pueblo), y con ello que Colombia era un Estado: pluriétnico y multicultural. Estas palabras del compañero Kogui son el reflejo de cómo este reconocimiento en el marco constitucional del Estado aún presenta desafíos importantes respecto a la reparación de los daños históricos que se vivieron desde el mismo momento de invasión europea en nuestros territorios, que no es una historia lejana y desconectada con el presente, sino que nos habla de cómo ese dolor ha permanecido en la memoria colectiva de los pueblos, debido a que las prácticas violentas racistas y discriminadoras se reprodujeron en la conformación del Estado-Nación, y se profundizaron con el conflicto armado interno, tal como lo evidenció la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad de Colombia.

¹ Pijao del Tolima, criada en el Cauca. Magister antropología de la FLACSO-Ecuador; estudiante maestría en Derechos Humanos, Gestión de la Transición y Posconflicto en la ESAP. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”.

Hasta 1991 rigió la Constitución de 1886 que nos consideraba a los pueblos originarios como “menores de edad”, en proceso de “civilización” (ley 89 de 1890). Empresa civilizatoria que había sido encomendada a los Iglesia Católica con el control de la educación por medio del Concordato firmado en 1887 con el Vaticano y ratificado con los Convenios de Misiones en 1902 y 1928; quienes se resistían a ese control misional y a las leyes impuestas por la naciente República eran considerados “salvajes” que debían “reducirse” por medio de la fuerza, en especial aquellos cuyos territorios se encontraban en las fronteras impuestas del Estado-Nación. No solo los pueblos nativos de estos territorios fueron configurados como “salvajes” sino también sus territorios. Denominados como “territorios nacionales” hasta la Constitución Política de 1991, aquellos ubicados en las zonas periféricas del centro de poder.

El ilustre prócer de la patria, Simón Bolívar, emitió leyes como la del 30 de julio de 1824 sobre el “establecimiento de misiones en algunas tribus indígenas”, con un especial énfasis a los pueblos que habitaban lo que hoy se conoce como la región pacífica y la península de la Guajira, tales como “Guajiros, Cunas, Caroníoes, Andaquíes, Mosquitos, Guaranunos, Marañoses y otros confinantes de estos”, por medio de las misiones estos pueblos abandonarían su “vida errante”. Estas políticas reproducían la relación violenta que se venían imponiendo desde la invasión europea en nuestros territorios y contra nuestros pueblos, el naciente Estado se edificaba sobre el genocidio y el etnocidio de los pueblos originarios de estas tierras, reproduciendo y exacerbando los imaginarios sobre esos “otros” salvajes, vaciándoles de algún sentido de humanidad, señalándolos como “caníbales”, que se justificaba exterminar, a ellos y a sus mayores espirituales, la nuda vida de la que nos habla Agamben (2010).



Nabusimake (donde nace el sol) territorio sagrado del pueblo Iku, donde los Capuchinos instalaron el orfelinato Las Tres Avemarías. Crédito: Nohora Caballero.

Como parte del continuum colonial, la política de “reducción de salvajes” se mantuvo a lo largo del siglo XIX y en parte en el siglo XX. De esta manera, la Ley 40 de 1868 refiere “la captura de las tribus indígenas que ataquen a los poblados o a los establecimientos agrícolas o que estorben al comercio y el libre tránsito por los caminos y ríos de la República” (art. 5), para ello “...situará guarniciones en los puntos convenientes” (art. 6). La lógica colonial de superioridad racial y de escala evolutiva en la que los pueblos originarios debían adoptar la “vida civilizada” como parte del devenir de la historia, bajo el tutelaje del sacrificio realizado por los misioneros, el cual volvió a ser reconocido y recompensado tras la retoma del poder de los conservadores a finales del siglo XIX. Por medio de leyes como la 103 de 1890 se aprobó la creación de misiones en Putumayo. Tarea que a inicios del siglo XX emprendió la misión capuchina que volvía al país.

Los Capuchinos en su proyecto “civilizador” por medio del poder civil, penal y judicial que se les otorgó a las misiones (ley 72 de 1892), también se dirigieron a territorios como la Sierra Nevada de Santa Marta, la Guajira, la “serranía de los motilonos” (como despectivamente denominaban a los Barí), y el Amazonas. En estos instalaron “orfelinatos”

e “internados” para los niños de los pueblos nativos; lo que sigue presente en la memoria de dolor y de resistencia los pueblos que lo vivieron, por los impactos culturales y físicos en la población; de esta manera ha sido documentado y denunciado por el pueblo Iku (Arhuaco), respecto al Orfelinato las Tres Avemarías, después de casi 80 años logran expulsarlos de su territorio en la Sierra Nevada, exigiendo tener el control sobre su propia educación.



Baila tradicional de los pueblos amazónicos. Solano -Caquetá. Crédito: Nohora Caballero.

En la frontera sur, en Putumayo y en el Amazonas los internados también dejaron marcas en las memorias de los pueblos indígenas, quienes además vieron esta imposición misional como parte del ciclo de violencias impuesto por la economía cauchera, en la cual los pueblos indígenas amazónicas fueron esclavizados, torturados, asesinados y toda una práctica sistemática de hechos atroces que fueron relatos por el Cónsul Roger Casement a la corona británica en su visita a la frontera colombo-peruana, y que hoy siguen presentes en la memoria oral y corporal de los mayores de esta región, de la que algunos guardan silencios por la tristeza que invocan y de la que otros hablan para tratar de sanar colectivamente.

Estas acciones evangelizadoras tuvieron patrones de comportamiento como fue la apropiación de los territorios indígenas por parte de esta misión, el control de las poblaciones y la “extirpación de idolatrías”, como antiguo precepto colonial encubría la intención de la posesión de los territorios, en la cual los pueblos indígenas era su mano de obra. En el orfelinato de las Tres Avemarías muchos niños fueron robados, los padres denunciaron que los niños no eran huérfanos, y que las autoridades civiles y eclesiales

emprendieron prácticas represivas e intimidatorias para obligar a los niños que se escapaban y a sus familias a que regresaran, no sólo niños Iku sino también de los otros pueblos de la Sierra Nevada. En la Amazonía en la primera mitad del siglo XX se crearon varios internados, en los cuales los niños eran castigados si hablaban sus lenguas o realizaban alguna práctica relacionada a su cultura; en estos internados, a diferencia del norte del país, sí hubo la asistencia de niños indígenas que habían quedado huérfanos a causa de la economía cauchera, de hecho, llama la atención cómo el internado de La chorrera se instaló en la que hacía pocos años había funcionado La Casa Arana, uno de los principales centros desde donde funcionaba la empresa cauchera de Julio César Arana.

Paralelo a la firma de la Constitución Política de 1991, que como mencioné al inicio reconoció a los pueblos indígenas como sujetos de derechos, y que en parte se debió a las mismas luchas que emprendieron los pueblos originarios por participar en el proceso Constituyente, se dio en Bogotá el “I encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas” entre el 7 y el 12 de octubre, en lo que se llamó la “Campaña de autodescubrimiento de nuestra América”, en España en tanto se celebraría en 1992 los 500 años de “descubrimiento”; claramente estaban en disputa dos relatos totalmente opuestos, uno era el que había sido hegemónico en la relación colonial de España con América, y otro el que se resistía al olvido y a desconocer el proceso genocida que había permanecido por más de 500 años, en una relación desigual y violenta. En Colombia esta reflexión había iniciado desde 1987 por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la cual había empezado a convocar a pueblos del Abya Yala para hablar de las resistencias alrededor de la premisa “unidad en la diversidad”, la cual se concretó en ese encuentro en Bogotá donde llegaron pueblos de distintas partes del continente, y seguiría en los años siguientes como parte del proceso de articulación de los pueblos históricamente excluidos.

Las acciones de defensa territorial, de las formas de educación propia, de salud, de gobierno, de justicia y en últimas de la posibilidad de vivir como pueblos, lo que el pueblo Nasa llama *Wët wët fizenxi* (Buen Vivir), que significa hacer efectiva la Constitución Política de 1991, ha sido un proceso de tensión con los gobiernos de turnos, con grandes movilizaciones sociales o mingas, convocando a otros sectores sociales, incluso participando en eventos tan trascendentales para el país como el Paro Nacional o Estallido Social, con todas las expresiones de racismo desplegadas desde los medios hegemónicos y por sectores de derecha en ciudades como Bogotá, Cali y Popayán.

Más de 30 años después, en el escenario progresista de Colombia, se firma el decreto 820 de 2023 “Por medio del cual se crea la Comisión Intersectorial Nacional de Reparación Histórica para superar los efectos del racismo, la discriminación racial y el colonialismo en los pueblos étnicos del país y se dictan disposiciones para su funcionamiento”, con la cual el gobierno ha buscado poner en el país y en sus instituciones la discusión respecto a esos daños que han permanecido, sobre esas necesidades de reparación que van más allá de los

últimos sesenta años de conflicto armado, de examinar el racismo que permanece en amplios sectores de la sociedad, y en la responsabilidad del Estado en tomar medidas para empezar a sanar porque se ha edificado desde esas violencias fundantes.



Espiral de vida: Sanar el territorio, resistencia milenaria. Centro Nacional de Artes Delia Zapata Olivella, Bogotá. Crédito: Roció Caballero Culma

El Estado ha empezado a dar los primeros pasos para ello, pero aún es largo el camino, que se debe dar de la mano de los pueblos. Hace poco, el Ministerio de Educación Nacional firmó el Decreto 0481 de 2025 por medio del cual se reconoce el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) como política pública del Estado, reconoce lo que los pueblos venían realizando durante años en términos educativos, también lo que por años fue una disputa con la Iglesia Católica. La reparación histórica debe implicar que en los currículums educativos en el país se cuenta esa historia de dolor y resistencia que aún es tan desconocida, de los procesos genocidas, esclavistas, excluyentes que permanecieron hasta hace muy poco; que se conozca para que se empiece a hacer justicia.

Apuntes sobre Participación Observante y Metodologías de la dignidad: Perspectivas sobre sanación y acción colectiva desde mujeres defensoras.

Diana Itzu Gutiérrez Luna¹

Este escrito analiza los hallazgos derivados de la *Participación Observante*² desde mujeres defensoras de Chiapas, México³, explorando cómo la sanación colectiva constituye una praxis ética política y espiritual-ecológica que articula saberes ancestrales con teorías críticas contemporáneas. Siguiendo la perspectiva antropológica del dolor de David Le Breton sobre "los sentidos" que encarnan social y culturalmente sociedades no occidentales, y retomando elementos de la filosofía mesoamericana con Sylvia Marcos, el análisis revela formas específicas de articulación política desde los cuerpos-territorios que vinculan la sanación colectiva desde el trabajo con las emociones y sensibilidades, junto con la defensa de la Madre Tierra en contextos de violencia sistemática capitalista. La Participación Observante emerge como metodología que trasciende la división tradicional entre investigación y acción política, generando "metodologías de la dignidad" que dignifican tanto a las participantes como a los conocimientos construidos colectivamente.

Nota metodológica importante: Aunque en este análisis se dialoga con aportes teóricos de feministas comunitarias como Lorena Cabnal, es fundamental señalar que desde la Participación Observante se constata que las mujeres defensoras de las que referimos en Chiapas no utilizan necesariamente la categoría "feminismo" para autodefinirse. Este documento respeta las formas específicas en que las mujeres se nombran a sí mismas, mientras establece diálogos académicos con marcos teóricos que pueden abonar a sus prácticas sin imponer categorías externas.

¹ Integrante de la RED AJMAQ. Socióloga y doctora en Estudios Sociales Agrarios por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO "Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos". Este texto fue publicado por la página Huella del Sur.

² Retomo como referencia, la vida del activista y antropólogo Bruce Albert sobre la *Participación observante* y su compromiso con los pueblos yanomami, así como el reconocimiento, respeto y confianza con su maestro Davi Kopenawa con quien construye una complicidad en la defensa territorial de la Amazonía en Brasil frente a la destrucción del "pueblo de la mercancía" (2024). En el apartado de cierre comparto el sentido desde el cual concibo la *Participación Observante* luego de dialogar y reflexionar con mi orientador académico el Dr. Santiago Bastos Amigo.

³ Se refiere específicamente a mujeres del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT), conformado por cinco colectivos de diferentes regiones y la red de mujeres de la costa de Chiapas, surgido en 2022. Este movimiento tiene como referencia ética-política al zapatismo del EZLN, en tanto dignificación de los procesos organizativos de los pueblos y de las mujeres. El movimiento mantiene principios de autonomía política y económica, y su forma de articulación y estructura organizativa es a través de asambleas rotativas y acuerdos colectivos, lo que las hace no centralizadas ni jerárquicas.

Introducción

En el contexto actual de crisis civilizatoria multidimensional con su profundización en el colapso ecológico que caracteriza al siglo XXI, emergen experiencias organizativas que desafían tanto los marcos conceptuales hegemónicos como las prácticas políticas tradicionales. Las mujeres defensoras de Chiapas, México, representan una de estas expresiones que merece un análisis profundo desde perspectivas metodológicas que trasciendan los enfoques disciplinarios convencionales.

La relevancia académica de este estudio, basado en la *Participación Observante* en las asambleas y talleres del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT), radica en la necesidad de documentar y teorizar prácticas emergentes que están redefiniendo los campos de la acción colectiva y la salud integral autónoma. Desde la perspectiva antropológica de David Le Breton sobre "los sentidos" que encarnan social y culturalmente sociedades no occidentales, estas experiencias no solo ofrecen alternativas concretas a los modelos hegemónicos de organización social patriarcal, sino que también plantean miradas fundamentales sobre las formas de construcción y transmisión de conocimientos en contextos de resistencia territorial.

Esta experiencia organizativa, surgida en 2022 en un contexto de violencia estructural caracterizado por la militarización, los megaproyectos extractivos y la presencia del crimen organizado, ha desarrollado metodologías propias que integran la defensa territorial con procesos de sanación colectiva. Este proceso configura lo que podríamos denominar una "praxis ética política y espiritual-ecológica" que articula saberes ancestrales mayas y zoques con teorías críticas contemporáneas. En las últimas tres décadas está la referencia político-organizativa-territorializada de EZLN que han sido clave para diversas expresiones organizativas en torno a la dignificación de la vida en común.

La mirada metodológica de la *Participación Observante* permite un abordaje que trasciende la división tradicional entre investigación y acción política, reconociendo que la construcción de conocimientos emerge orgánicamente, como fuerza vital y materia sensible, de la praxis transformadora. Esta perspectiva metodológica resulta fundamental para comprender procesos organizativos que integran dimensiones corporales, emocionales, territoriales, filosóficas y espirituales en sus estrategias de resistencia y construcción de alternativas.

Este estudio se fundamenta en la hipótesis de que la sanación colectiva desarrollada por las mujeres defensoras de Chiapas constituye una praxis ética política y espiritual-ecológica que construye salud integral autónoma desde el trabajo con emociones y sensibilidades. Esta praxis articula saberes ancestrales mayas y zoques con estrategias contemporáneas de resistencia territorial, generando metodologías que desafían los modelos occidentales y patriarcalistas de individualización del bienestar y control social, y desarrollan sentidos culturales específicos sobre la vida digna.

El análisis se estructura a lo largo de dos apartados interconectados que permiten abordar la complejidad de la experiencia estudiada desde múltiples perspectivas analíticas: Eje Temático 1: Sentidos Culturales de la Sanación y Antropología del Dolor; y Eje Temático 2: Participación Observante y Metodologías de la dignidad. Ambos ejes nos interpelan en el buen vivir y la justicia social por lo que se presenta un primer bosquejo de los desafíos a partir de los hallazgos en la *Participación Observante* y las metodologías de la dignidad.

Eje Temático 1: Sentidos Culturales de la Sanación y Antropología del Dolor

Este primer eje aborda las reflexiones sobre la "construcción cultural de sentidos" en la sanación y los "mecanismos de transformación del dolor" en amor político. Explora cómo las mujeres defensoras de Chiapas desarrollan comprensiones específicas del dolor, la sanación y el buen vivir que desafían los paradigmas occidentales de salud individual desde los cuerpos-territorios. Este análisis forma parte del trabajo que he venido desarrollando sobre la ecuación ético-política del dolor-amor en dignidad (Gutiérrez Luna, 2024b), donde se profundiza en las formas específicas en que el dolor puede transformarse en fuerza organizativa para dignificar la vida.

1.1 La dimensión semántica del dolor con mujeres defensoras

David Le Breton (1999) establece en su *Antropología del dolor* que "el dolor va más allá de lo puramente fisiológico: da cuenta de lo simbólico" (pág. 6). Entonces, el "dolor es fundamentalmente semántico, donde lo neurofisiológico siempre se borra frente al poder del sentido"⁴. En el contexto de las mujeres defensoras de Chiapas, este *sentido* se construye desde la pluralidad epistémica y la filosofía ancestral mesoamericana. Aquí se distingue entre el "dolor sufrido" que paraliza y el dolor que, enfrentado desde la dignidad, puede transformarse en amor político. Sin embargo, es importante reconocer que en ciertos contextos "el dolor recuerda la fragilidad de su condición y su vulnerabilidad" (Le Breton, 1999, p. 28).

La relación entre sanación colectiva y expresiones organizativas autónomas debe entenderse desde una matriz epistémica que reconozca las filosofías ancestrales mesoamericanas. Como señala Marcos (2023), estamos ante "propuestas teóricas encarnadas" que emergen de subjetividades colectivas y expresan una "pluralidad epistémica" que trasciende los marcos occidentales, incluidos los feministas.

Desde esta perspectiva surge una interrogante necesaria: ¿Todo dolor remite a un sufrimiento? Se trata, como propone Le Breton (1999), de "darle un sentido antes de reducirlo al silencio" (p. 20). Las mujeres defensoras del Movimiento encuentran en el dolor y el miedo son una posibilidad de potencia transformadora que fortalece la organización colectiva en la búsqueda de la vida digna.

⁴ La experiencia del cuerpo doliente: <https://culturaunam.mx/elaleph2021/eventos-2021/078-conferencia-magistral-la-experiencia-del-cuerpo-doliente/>

1.2 Cuerpos-territorios en contextos de violencia estructural

En el contexto chiapaneco actual, caracterizado por la re-militarización con la “nueva” presencia de 120 cuarteles de la Guardia Nacional y las Fuerzas de Reacción Inmediata Pakal (2025), la imposición de megaproyectos extractivos y la presencia del crimen organizado —principalmente a través de los cárteles Jalisco Nueva Generación y Sinaloa—, los cuerpos y territorios vitales de las mujeres defensoras se constituyen en lo que Achille Mbembe (2011) denominaría espacios de necropolítica, donde se decide quién puede vivir y quién debe morir.

Las mujeres de la zona altos tsotsil expresan esta realidad en la sexta asamblea realizada en septiembre del 2024 en la zona costa de Chiapas: "Dolor por el hambre porque no puedo ir a la milpa, hay zopilotes encima, hay olor a muerte, dolor por escuchar llorar a las niñas y niños, dolor por el sonido de las balas". Esta materialización del dolor en los cuerpos-territorios evidencia lo que Rita Segato (2016) denomina "pedagogías de la crueldad", formas contemporáneas de violencia que buscan destruir los lazos comunitarios y disciplinar los cuerpos, especialmente los cuerpos de las mujeres e infancias.

Para Le Breton (1999), "todo dolor, incluso el más modesto, induce a la metamorfosis, proyecta a una dimensión inédita de la existencia, abre en el hombre [y la mujer y/o ser humano] una metafísica que trastoca su ordinaria relación con el prójimo y con el mundo" (p. 26). En el caso de las mujeres defensoras, esta *metamorfosis* se orienta hacia la construcción de lo que Lorena Cabnal (2010) conceptualiza como "territorio-cuerpo-tierra", estableciendo la conexión fundamental entre la defensa de los cuerpos y la defensa de los territorios ancestrales, donde confluye lo material y espiritual.

1.3 Transformación del dolor en amor político

En nuestra experiencia con y desde mujeres defensoras el dolor-amor no busca, de manera consciente, el sacrificio ni el victimismo, como en la tradición cristiana que Le Breton (1999) describe donde "el sufrimiento consentido se transforma en una prueba de amor" (p. 17). Por el contrario, se orienta hacia el "lekil kuxlejal" (la vida digna en lengua maya tseltal) y el "Snichimal O'ntonal" (florecimiento del corazón en tseltal).

Como ya lo hemos venido documentando, en los talleres de sanación colectiva, las mujeres trabajan con la cascada de emociones recurrentes (miedo, tristeza, enojo, angustia) y de sentimientos (frustración, resentimiento) que emergen del dolor (Gutiérrez Luna, 2024a). El objetivo es transformar estas emociones en plenitud, alegría y fuerza vital, de manera que los sentimientos de frustración y resentimiento se conviertan en coraje y voluntad amorosa por defender la vida. Como señala Le Breton (1999), "el sentido del dolor se construye socialmente y determina las modalidades físicas y morales de su manifestación" (p. 78).

1.4 Sentidos encarnados en la resistencia desde los cuerpos-territorios

Las expresiones de las mujeres defensoras evidencian esta construcción cultural del sentido: "Sentimos en nuestra piel el dolor de la Madre Tierra. Y es desde ese dolor

compartido que nace nuestra determinación: defender el territorio es defender nuestros cuerpos, sanar la tierra es sanarnos a nosotras mismas"⁵. Esta perspectiva revela cómo el dolor conecta con el sufrimiento de la Madre Tierra ante los proyectos neoextractivos y el dolor en la comunidad ante la presencia del crimen organizado, buscando convertir las emociones de miedo, tristeza y enojo en fuerza vital, alegría y dignidad colectiva.

En las lenguas originarias encontramos conceptos que revelan la profundidad del pensamiento filosófico mesoamericano sobre la salud integral. En tseltal, "slamalil k'inál" se refiere a nuestra propia tranquilidad, un estado de equilibrio que se busca en relación con el "lekil kuxlejal" (vida digna). La fuerza necesaria para este caminar se expresa como "tulanuk a wo'tan" en tseltal y "tsotsuk a vo'nton" en tsotsil, ambas refiriendo a la importancia de mantener fuerte el corazón.

El abordaje de las emociones desarrollado por las mujeres defensoras se distancia de los modelos occidentales de salud mental para construir lo que podríamos denominar "salud integral autónoma". Esta perspectiva reconoce que las afectaciones emocionales —tristeza, enojo, angustia, miedo— no son síntomas individuales a ser medicalizados, sino indicadores del impacto de la violencia estructural en los cuerpos-territorios, y qué estos se pueden sanar desde el trabajo colectivo.



Crédito: Comisión de documentación del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre

⁵ Reflexiones de un taller comunitario con mujeres y juvenas impartido por Antsetik Ts'unun, en abril del 2024 en zona norte ch'ol de Chiapas.

Como expresa una defensora: "Mi corazón se siente enfermo... es como que se desmaye mi corazón". Este testimonio evidencia cómo las violencias estructurales se inscriben corporalmente. La práctica de "mantener fuerte el corazón" (*tsotsuk a vo'nton* en tsotsil, *tulanuk a wo'tan* en tseltal) constituye una forma de resistencia que afirma la capacidad de las mujeres para autodeterminarse corporal y territorialmente.

La Salud Integral Autónoma, desde los autocuidados y la sanación colectiva de las emociones y sensibilidades, constituye un eje político fundamental para la articulación y fortaleza en los procesos políticos. Como señala la defensora y tallerista Odilia Culej Culej: "La sanación colectiva tiene una gran fuerza. Pero una tiene que trabajar fuerte emocional, física y espiritualmente. Si tengo esa herida desde adentro ¿con qué espíritu, con qué cara voy a motivar a las demás?"⁶.

Esta comprensión integral trasciende las dicotomías occidentales entre mente-cuerpo, individual-colectivo, material-espiritual, construyendo sentidos culturales específicos. Sylvia Marcos (2024) hace hincapié en profundizar en las filosofías mesoamericanas desde la "complementariedad de opuestos no dicotómicos" y es precisamente en la sanación colectiva donde encontramos esta relación una vez que emergen los cuerpos-territorios como "microcosmos" de energías-fuerzas masculina y femenina que pertenecen a un orden más amplio, lo que los convierte en espacios de resistencia y construcción de alternativas.

Eje Temático 2: Participación Observante y Metodologías de la dignidad: Análisis de Prácticas Específicas

2.1 Hacia una redefinición de la Participación Observante

A partir de mis análisis derivados de la experiencia práctica en procesos organizativos, retomo el concepto de "Participación Observante" como una elaboración teórico-metodológica que se distancia de la "observación participante" tradicional. Esta propuesta conceptual surge de la reflexión sistemática con el Dr. Santiago Bastos Amigo sobre mi participación militante en el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT) en Chiapas, México, y de la necesidad de repensar metodologías que emergen desde la praxis política transformadora.

La definición que construyo responde a una "práctica de investigación-acción militante y de elaboración de metodologías colaborativas" vinculada con la "investigación comprometida y consciente" desde marcos ético-políticos situados. Esta perspectiva metodológica se nutre de un "saber-sentir-hacer situado", de procesos constantes de crítica y autocrítica, y lo que el lingüista wayuu de Venezuela José Angel Quintero Weir —pensador indígena

⁶ Entrevista personal a Odilia Culej Culej, integrante del colectivo Antsetik Ts'unun. Valle de Jobel, Chiapas, 21 de marzo del 2023

comprometido con la defensa territorial de su pueblo— denomina una “ontología política del corazón” (2024), es decir; "saber-conocer y compartir conocimientos" que "pasen por el corazón y la sanación de todas la heridas que la colonialidad del poder, y, sobre todo, del saber, han provocado en nuestro espíritu" (Quintero Weir, en prensa). Esta tradición de pensadores-activistas comprometidos con la defensa de los territorios indígenas encuentra resonancia en experiencias como las del antropólogo Bruce Albert (2024) y su trabajo con los pueblos yanomami, evidenciando que la construcción de conocimiento desde la militancia territorial constituye una práctica epistemológica con antecedentes sólidos en la academia comprometida.

El corazón, en este contexto, no se limita a la sensibilidad o la empatía, sino que demanda un horizonte ético y una conciencia crítica. Desde esta posición epistemológica, abordo la investigación como construcción de conocimientos que emergen orgánicamente de la acción política comprometida con las transformaciones sociales.

2.2. Definición conceptual y alcances

Entiendo la *Participación Observante* como la capacidad de saber responder como sujetos políticos conscientes a los desafíos de la realidad existente, a través de procesos constantes de análisis y reflexión crítica-autocrítica y en común. Esta metodología reconoce que la actividad política no solo transforma las realidades sociales, sino que simultáneamente genera conocimientos situados que requieren ser sistematizados, analizados y compartidos para fortalecer los procesos de construcción común de saberes.

En mi experiencia, la *Participación Observante* implica una doble dimensión: por un lado, la inmersión consciente y comprometida en los procesos de resistencia y transformación social; por otro, la capacidad reflexiva de sistematizar los aprendizajes emergentes de dicha práctica política para devolverlos en metodologías de sanación colectiva. Esta perspectiva metodológica se materializa en herramientas concretas como la cartografía de las emociones, la defensa participativa y los procesos de sanación colectiva, que permiten generar acción transformadora no solo en el momento sino en las diferentes escalas de cuerpos, colectivos, territorios, red de redes y Movimiento, así como en la producción de conocimientos críticos desde la singularidad de la experiencia vivida.

Esta reflexión metodológica dialoga con el reciente trabajo de Santiago Bastos y Emanuel Bran, particularmente con la propuesta de Bastos sobre cómo se tejen espacios-tiempos donde "las actividades políticas como momentos de investigación, y las actividades académicas como actos políticos" (Bastos, en prensa). Esta perspectiva, consideramos, requiere el desarrollo de relaciones basadas en el reconocimiento, respeto y responsabilidad mutua, actitudes fundamentales para generar la confianza necesaria que posibilita lo que Bastos denomina "autonomía del investigador".

Es precisamente en esta "autonomía del investigador" donde se materializa la responsabilidad ética de la singularidad de un devenir constante en la *Participación Observante*. No se trata de una mera colaboración académica, sino de una acción

consciente orientada a aportar al conocimiento desde el pensamiento crítico situado. Esta metodología implica una dialéctica constante: se hace política "desde adentro" como militante social activa y comprometida, mientras simultáneamente se desarrolla investigación "desde afuera" como actividad política de sistematización, elaboración metodológica y análisis crítico.

Esta dialéctica adentro/afuera no reproduce la separación sujeto/objeto de la investigación tradicional, sino que reconoce las múltiples posiciones que ocupamos como investigadoras militantes: estamos dentro de los procesos como participantes comprometidas, y a la vez mantenemos la distancia consciente y reflexiva necesaria para la sistematización teórica y el análisis crítico, que abona al proceso una vez que se está como participante. Es la integralidad y movimiento constante del *p'uy* (Caracol, en lengua maya), el "hacia adentro y hacia afuera" de mucha de la filosofía mesoamericana de los pueblos originarios.

Hacer de la investigación una acción política consciente constituye una herramienta que fortalece y dignifica los procesos de construcción de conocimiento. Esto implica el desafío constante de repensar y redefinir los marcos teóricos y metodológicos desde los cuales construimos dicho conocimiento, particularmente en contextos de resistencias y defensa territorial, así como de sanación y autocuidados.

Como plantea Bastos (en prensa): "¿Qué implica hacer de la investigación una acción política? ¿Cómo podemos hacer investigación que realmente sea analítica y útil?" Estas interrogantes nos llevan a coincidir con su planteamiento de que toda investigación y toda acción académica tiene un posicionamiento y unas consecuencias políticas, por lo que resulta fundamental poner énfasis en el "proceso" como resultado en sí mismo.



Crédito: Comisión de documentación del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre
Tierra y nuestros territorios.

2.3 Cartografía Corporal de las Emociones y ritualidad política: herramienta metodológica concreta

Es así que surge la experiencia de la herramienta metodológica de la Cartografía Corporal de las Emociones, aplicada desde el colectivo Antsetik Ts'unun, desde donde nos asumimos como colaboradoras dentro del Movimiento para compartir nuestros procesos como colectivo de la región altos de Chiapas. Nosotras mismas pasamos por los procesos de autosanación individual en nuestro devenir colectivo, experiencias que posteriormente compartimos en común con la red de colectivos del Movimiento de Mujeres.

Al ser parte del Movimiento, cada colectivo aporta a su fortalecimiento. Para nosotras, esta metodología constituye nuestra semilla a compartir, funcionando simultáneamente como herramienta para aproximarnos a un diagnóstico de la escala cuerpos-territorios que nos permite encaminar y, adecuar permanentemente a los procesos de sanación colectiva desde los colectivos territorios hacia la red de redes-Movimiento.

a) Localización corporal y liberación emocional territorializada

La metodología desarrollada en las asambleas y talleres del Movimiento permite localizar corporalmente de manera personal y colectiva las afectaciones emocionales —tristeza, enojo, angustia, miedo— reconociendo que estas no son meras respuestas psicológicas individuales sino inscripciones corporales de violencias estructurales que pasan por múltiples escalas (personal, en pareja, familiar, comunitaria, social). El trabajo

metodológico desde la experiencia colectiva reconoce las dimensiones territoriales, comunitarias y sociales de la experiencia corporal.

Esta localización corporal de emociones posibilita el desarrollo de "prácticas específicas de liberación emocional" que combinan movimiento y respiración consciente, acompañados de sonidos de animales regionales (jaguar, águila, serpiente), generando lo que podríamos denominar una "metodología de liberación emocional territorializada", en tanto que su realización se lleva a cabo en espacios naturales representativos de la cosmovivencia comunitaria (ríos, montañas, volcanes, cascada) y que están en riesgo por el colapso ecológico o por los megaproyectos, que contrasta con las terapias occidentales descontextualizadas cultural y geográficamente.

La integración de ceremonias mayas y zoques con análisis político constituye una propuesta metodológica que desafía la separación occidental entre espiritualidad y política. Los altares con elementos de los siete rumbos de la cosmovisión maya y zoque, los rezos en diferentes lenguas, los elementos simbólicos material y espiritualmente característicos de cada región (semillas, plantas medicinales, frutos, instrumentos musicales, velas y flores) no funcionan como simples decoraciones culturales, sino como sistemas ancestrales de memoria viva y de creación de espacios sagrados que permiten la emergencia de formas diferentes de diálogo y toma de decisiones.

Las interrogantes planteadas por Bastos sobre qué implica hacer de la investigación una acción política y cómo construir investigación verdaderamente analítica y útil, encuentran en la *Participación Observante* una respuesta metodológica situada. Las experiencias concretas desarrolladas —desde la cartografía corporal de las emociones hasta las ceremonias y ritualidad política, pasando por las metodologías territorializadas— demuestran que las *metodologías de la dignidad* emergen no solo como herramientas de investigación, sino como prácticas políticas transformadoras que dignifican tanto a las participantes como a los conocimientos que se construyen colectivamente.

Conclusiones

El análisis de las prácticas desarrolladas por el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios revela la emergencia de aportaciones significativas en dos ámbitos interconectados: la construcción de epistemologías decoloniales de la sanación y la formulación de metodologías de la dignidad que emergen desde la *Participación Observante*.

La dimensión semántica del dolor, trabajada desde la antropología de Le Breton en diálogo con la filosofía mesoamericana de Marcos, demuestra cómo la construcción cultural de sentidos constituye un campo de disputa política fundamental. La transformación del "dolor sufrido" en "dolor-amor" evidencia procesos de resignificación que trascienden tanto los fundamentalismos culturales como los universalismos occidentales.

Los cuerpos-territorios emergen como espacios de disputa donde se confrontan lógicas necropolíticas y lógicas de vida, desarrollando lo que hemos denominado "metodología de liberación emocional territorializada" que incluyen dimensiones corporales, emocionales, filosóficas, territoriales y espirituales. La comprensión del territorio-cuerpo-tierra, inspirada en los aportes de Cabnal, permite entender cómo las mujeres defensoras construyen salud integral autónoma que desafía los modelos occidentales de individualización del bienestar.

En el ámbito metodológico, la *Participación Observante* emerge como una propuesta que trasciende la división tradicional entre investigación y acción política. Las *metodologías de la dignidad* desarrolladas —cartografía corporal de las emociones, defensa participativa, ritualidad política— constituyen aportes significativos no solo como herramientas de investigación sino como prácticas políticas transformadoras. La experiencia analizada demuestra que es posible construir formas de producción de conocimiento que dignifican tanto a las participantes como a los saberes que se construyen colectivamente, integrando dimensiones ausentes en los enfoques académicos tradicionales como la ritualidad, el trabajo corporal con emociones y la relación específica con territorios ancestrales.

La dialéctica adentro/afuera, del *p'uy* (caracol) que caracteriza la *Participación Observante* permite reconocer las múltiples posiciones, y la integralidad que ocupamos como investigadoras militantes, superando la separación sujeto/objeto tradicional para generar conocimientos situados que emergen orgánicamente de la praxis transformadora. Esta metodología demuestra que es posible hacer de la investigación una acción política que fortalece los procesos organizativos mientras contribuye al desarrollo de marcos teóricos más complejos para comprender las transformaciones políticas contemporáneas.

La hipótesis planteada sobre la sanación colectiva como praxis ética política y espiritual-ecológica se confirma en la medida que las prácticas analizadas efectivamente articulan saberes ancestrales con estrategias contemporáneas de resistencia, generando metodologías que desafían los modelos occidentales de individualización del bienestar. La ecuación ético-política del dolor-amor en dignidad demuestra ser un mecanismo específico de transformación que permite convertir las afectaciones de la violencia estructural en fuerza política organizativa en defensa y revitalización de la vida digna.

Finalmente, las metodologías de la dignidad emergentes desde la *Participación Observante* representan un aporte concreto para repensar los marcos desde los cuales investigamos en contextos de resistencia y defensa territorial, abriendo caminos hacia epistemologías críticas que reconocen la integralidad de los procesos de transformación social y que pasan por el corazón enraizándose en la Madre Tierra.

Bibliografía

Bastos Amigo, Santiago y Bran Guzmán, Emanuel (en prensa). *Laberintos cómplices. Las implicaciones metodológicas del trabajo de investigación con sujetos políticos organizados*.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR-Las Segovias. <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>

Danowski, Déborah y Viveiros De Castro, Eduardo (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.

Gutiérrez Luna, Diana Itzu (2024a). La Sanación Colectiva: Un pilar fundamental en los procesos organizativos. Boletín CLACSO, Pueblos Indígenas, autonomías y derechos colectivos. Año 3. Núm 11, agosto.

Gutiérrez Luna, Diana Itzu (2024b). Una política enraizada con la Madre tierra y desde el corazón. Claves para una política de la dignidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 29(106), 45-67.

Kopenawa, Davi y Albert, Bruce (2024). *La Caída del cielo. Palabras de un chamán Yanomami*. Capitán Swing Libros.

Le Breton, David (1999). *Antropología del dolor*. Editorial Seix Barral.

Marcos, Sylvia (2023). *Hacernos bosque. Zapatistas: ¿feministas?*. Tekio Kairos.

Mbembe, Joseph-Achille (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Quintero Weir, José Ángel (en prensa). Volever al Nosotros. Horizontes indígenas para sentipensar con la tierra. Otro mundo desde la Autonomía y el Autogobiernos de los pueblos.

Quintero Wair, José Angel (2024). Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una Otra ciencia. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 29(107), e13880195. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e13880195>

Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.

Taibo, Carlos (2018). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofasismo*. Ediciones

Junetik Conatus. Universidad de la tierra/CIDECI.

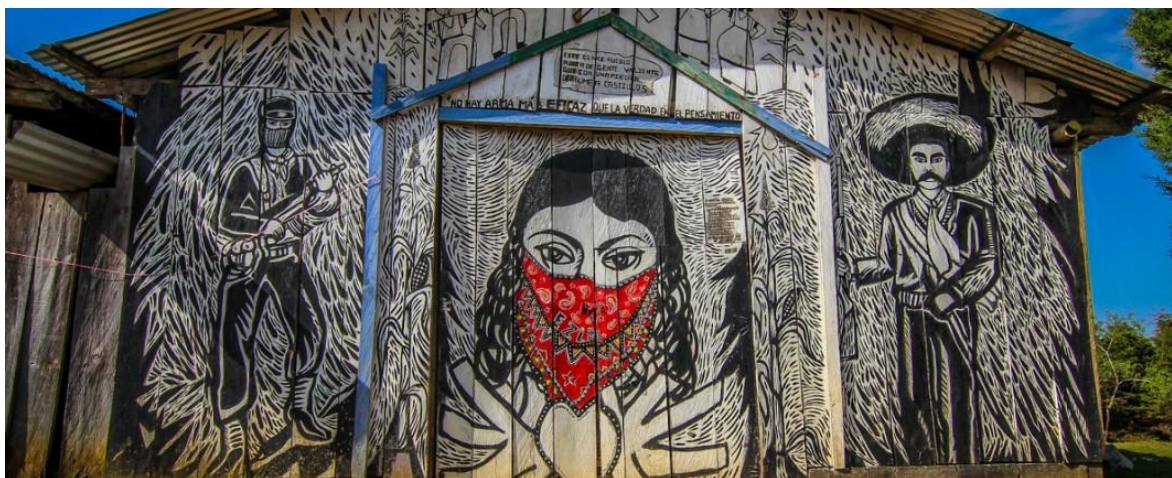
Fuentes primarias y Documentos

Culej Culej, O (2023). Entrevista personal. Valle de Jobel, Chiapas, 21 de marzo del 2023.

Comunicados de las Asambleas del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (2022-2024). "Reflexiones del taller de abril en zona norte ch'ol de Chiapas". "Sexta Asamblea en la región costa, Tonalá".

Autonomías indígenas en Latinoamérica: Un breve recorrido histórico.

Waldo Lao¹



Mural en Oventik, crédito: Waldo Lao.

En las últimas décadas, los pueblos indígenas resisten frente a las múltiples formas de despojo capitalistas, emprendiendo múltiples y diversos procesos autónomos, como una forma de salvaguardar sus territorios y cultura. Para intentar comprender, cómo es que, en la actualidad, la lucha por las autonomías se ha ido consolidando como una estrategia de articulación entre los pueblos, nos parece importante, compartir este breve recuento de eventos, que, por su relevancia histórica, fueron sumando para que la autonomía fuera ocupando un lugar central en sus demandas.

Contexto histórico.

Cinco años después de la llamada Revolución del Tule (1925) en Panamá, el territorio de los indígenas Guna, fue reconocido como Reserva San Blas (actualmente conocida como Comarca Guna Yala). El 19 de febrero de 1953, como parte de las negociaciones entre el gobierno y las autoridades comunitarias, fue publicada la Ley nº16, donde se establece que el Estado reconoce la existencia del Congreso Kuna, como los límites de la Comarca, por lo tanto, se reconoce la autonomía del Congreso, como la autoridad máxima (conformada por una asamblea política-administrativa), que resolverá y atenderá las demandas comunitarias,

¹ Doctor por el Programa de Posgraduación en Integración de América Latina de la Universidad de Sao Paulo - PROLAM/USP. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Contacto: waldolao@gmail.com

bajo su propia normativa y acuerdos. En ese sentido, podemos considerar que la experiencia Guna, es pionera en el reconocimiento de la autonomía indígena.

Dos décadas más tarde, el 24 de febrero de 1971, en el resguardo de Toribio (en el Cauca), Colombia, surge la primera organización indígena del país (y una de las más importantes del continente), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), no solo como un instrumento para ampliar los resguardos, sino como una organización para la recuperación de los territorios indígenas. El CRIC, lleva por lema: “Unidad, Tierra y Cultura”, sin embargo, en ese mismo año, en su segunda asamblea, en la finca La Susana, resguardo indígena Tacueyó, incorporan en sus resultados la lucha por la autonomía, y en su tercer Encuentro Indígena del Cauca, en Silvia (en julio de 1973), en su apartado: “consideraciones a nivel nacional”, en las recomendaciones, afirman, darle: “Apoyo a la autonomía de las comunidades indígenas en su vida interna y en sus decisiones, reconociéndoles la responsabilidad de su desarrollo autógeno, de acuerdo con sus propios valores”. (CRIC, 1978, pag.31).

El 4 de julio de 1976, cuando la lucha por la liberación de los movimientos independentistas (anticoloniales) africanos estaba en su más álgido momento, se hace pública en Argel, la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*. En su proclama, se establece que todos los pueblos tienen el mismo derecho a la libertad, como tienen el derecho inalienable a la autodeterminación. Por su importancia histórica y en un momento donde más de veinte países africanos se liberaban del colonialismo europeo, la Declaración tuvo un eco que influyó al Movimiento Indígena Latinoamericano (que estaba en un momento de construcción). La segunda reunión de Barbados, que aconteció en julio de 1977⁴ (un año después de la Declaración), llevó por título: *Movimientos de Liberación Indígena en América Latina*, en dicho evento se proponen unificar a la población india para terminar con la colonización. Mismo que en esta época, no se habla sobre “autonomías”, ya que las demandas de los pueblos indígenas se enfocaban en torno de la lucha por la tierra, créditos, educación, salud, comercio, etc. Consideramos, que cuando se hace referencia a “la lucha por la liberación de los pueblos indígenas”, es una lucha contra el *colonialismo interno*⁵, ya que “las comunidades indígenas son nuestras colonias internas”. (González, 1965, p. 102), en ese sentido, podemos interpretar (mirando desde la actualidad), que “la lucha por la liberación”, es la lucha de las autonomías contra el *colonialismo interno* que enfrentan los pueblos.

⁴ La primera reunión aconteció a finales de enero de 1971, en el mismo lugar. Sin embargo, fue un evento que tuvo la participación exclusiva de académicos. Al final del encuentro, elaboran el documento conocido como: *La Declaración de Barbados I*, en ella, dejan claro que: “es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas sea realizada por ellas mismas, o no es liberación”.

⁵ El concepto de *colonialismo interno* fue un término acuñado por el sociólogo norteamericano Charles Wright Mills en 1960 y reelaborado por el sociólogo mexicano Pablo González Casanova, en su libro: *La democracia en México*, publicado en 1965.

En 1981, en Costa Rica, en una reunión entre líderes indígenas y académicos, se hace pública la *Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina*. En el documento final, no solo reafirman la importancia del territorio como el sustento vital para la cosmovisión de los pueblos indígenas, sino que afirman, que es necesario: “el respeto a las formas de autonomía requeridas por estos pueblos es la condición imprescindible para garantizar y realizar estos derechos”. (Declaración de San José, 1981).

Un año más tarde, entre el 24 y 28 de febrero de 1982, en el Departamento de Cundinamarca, Colombia, acontece el Primer Congreso Indígena Nacional de Colombia, donde surge la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que tiene como sus principales ejes de acción: “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía”, esta última, pasa a tener un lugar central entre sus demandas.

El triunfo de la Revolución Sandinista (1979), terminó con más de cuarenta años de dictadura de la familia Somoza, sin embargo, recién nacida la revolución, enfrentaba una guerra interna que contaba con el apoyo del recién llegado presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan (1981-1989). El proyecto que los comandantes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), habían pensado, para las comunidades indígenas que habitaban la Costa Atlántica del país, se basaba en un proyecto desarrollista (nacionalizando las empresas), por lo tanto, los pueblos indígenas se transformarían en proletarios (asimilándolos con las masas de campesino y obreros del resto de país), y de esa forma, se integrarían al proyecto de Unidad Nacional Revolucionario, esa (visión limitada), como afirmó en su momento el comandante William Ramírez⁶, “la verdad es que nosotros descubrimos la Costa después del triunfo” (Ramírez en Jenkin, 1985, p.35), como la falta de un proyecto étnico-nacional, entre otros problemas (que enfrentaba la región), fueron acentuando el conflicto indígena y afrodescendiente, conocido como la *guerra miskita*.

El desgaste y la prolongación de la guerra, provocó que los sandinistas repensaran la situación sobre los pueblos indígenas y a mediados de 1984, plantean como una medida para terminar con el conflicto, un proyecto de *Autonomía Regional para la Costa del Atlántico*. Ese mismo año, crean la Comisión Nacional de Autonomías (CNA), que se encargara de organizar y escuchar a los pueblos mediante una amplia consulta popular, para reunir los principios y el sentir general para la creación de un Estatuto Autónomo. Tres años más tarde, el 27 de octubre de 1987, la Asamblea Nacional (Congreso), aprueba el *Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*, mejor conocido como la ley n°28, que reconoce la diversidad étnica del país, sus formas de gobiernos y la autonomía regional tanto del norte como del sur del Atlántico. Con este primer reconocimiento constitucional, los sandinistas, muestran que es posible un régimen de autonomías en el continente, abriendo la posibilidad, para que pueda acontecer en otros

⁶ El comandante William Ramírez ocuparía el cargo de ministro en la Costa Atlántica de 1980 a 1984.

países⁷, de tal forma, la experiencia nicaragüense, se vuelve un referente para la lucha autónoma.

Las movilizaciones continentales de 1992, tuvieron como sede Nicaragua, pero que acontecieron en múltiples países del continente, mostraron la capacidad de unidad, organización y articulación del movimiento indígena latinoamericano, que se había reunido previamente en: Perú (1987), Colombia (1989), Ecuador (1990) y Guatemala (1991), en torno de la Campaña *500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, en su programa de lucha (sus principales demandas), aparece, la lucha por el territorio, la autodeterminación y la autonomía, que ocupa un lugar en el centro de sus exigencias. Como afirman en el *Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios*, que aconteció en Ecuador, en julio de 1990.

La autodeterminación es un derecho inalienable e imprescriptible de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el manejo de todos los recursos naturales del suelo, subsuelo y espacio aéreo. (Declaración de Quito, 1990).

Por último, el ¡Ya basta! del Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN, en enero de 1994, no solo colocó a los pueblos indígenas en la mesa del debate nacional, sino que el zapatismo, aparece como una alternativa antisistémica, que hace eco global con su utopía: “Un mundo donde quepan muchos mundos”. A pocas semanas de su aparición pública, a finales de febrero, comienzan entre el gobierno y los zapatistas, los diálogos de Paz en la Catedral de San Cristóbal de las Casas. Al final del año, los insurgentes anuncian el surgimiento de 38 Municipios Autónomos Rebeldes, en su territorio. Es durante las mesas de trabajo de los Acuerdos de San Andrés Sacamch’en de los Pobres (entre 1995 y 1996), donde la demanda por autonomía aparece con más presencia. En la primera de las cuatro mesas de trabajo, que lleva por nombre Derechos y Cultura Indígenas⁸, se debate entre dos vertientes autónomas, la Autonomía Comunitaria (que tiene sus antecedentes en la práctica comunitaria de los pueblos oaxaqueños) y la Autonomía Regional (que es una propuesta de la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (ANIPA)), influenciada por la experiencia

⁷ Cuatro años más tarde, durante el gobierno del presidente colombiano, César Gaviria Trujillo (1990 – 1994). El 7 de julio de 1991, se promulga una nueva constitución, en su artículo 287º, se reconoce la autonomía territorial de los indígenas.

⁸ Las otras tres mesas eran: Democracia y Justicia, Bienestar y Desarrollo y Derechos de las Mujeres Indígenas. De los cuatro temas, solo se conseguiría llegar a un acuerdo con la primera mesa de trabajo, con la firma de los Acuerdos el 16 de febrero de 1996, las otras tres mesas quedaron pendientes.

nicaragüense. Al final de la mesa, prevaleció una propuesta comunitaria, donde la autonomía sea múltiple, heterogénea y refleje desde abajo del quehacer político de las comunidades, es decir, que sean los propios pueblos los que decidan, como es que debe de hacerse. En el 2001, los zapatistas salen de sus comunidades rumbo a la ciudad de México, le exigen al nuevo presidente Vicente Fox (2000-2006), el reconocimiento en ley de los Acuerdos de San Andrés. En el mes de agosto, del mismo año, se aprueba una ley indígena, una reforma (traición) constitucional que no contiene el espíritu de lo acordado en las mesas de trabajo de San Andrés. El artículo 2º, reconoce una autonomía, pero una autonomía acotada.

Dos años más tarde, después de meses de silencio, los zapatistas hacen público, un nuevo sistema de organización político-administrativo en sus territorios rebeldes, con la creación de sus Caracoles y Juntas de Gobierno (que actualmente se desdibujan bajo un nuevo proyecto de “el Común”), sin tener ninguna vinculo o relación con el Estado. En el territorio zapatista, se ejercen (en la práctica) múltiples procesos autónomos, autonomías que bajo el autogobierno del mandar-obedeciendo (y otros seis principios)⁹, abarcan todos los aspectos de la vida comunitaria, desde lo económico, político, administrativo, jurídico, educativo, salud, el arte, la comunicación, etc. Los rebeldes organizan diversas cooperativas, bancos, crean escuelas y hospitales, construyen y articulan las autonomías desde las comunidades (bases). Aprenden haciendo y es sobre esa práctica que reflexionan, para continuar - creando – caminando – preguntando.

El zapatismo avanza despacio y para frente como los caracoles o como decía el Viejo Antonio en uno de sus cuentos, ante la pregunta, ¿Hasta cuándo seguiremos caminando?, “cuando caminen bastante y alcancen a mirar su espalda”. (Subcomandante Insurgente Marcos, 1998, p.99), los rebeldes caminan en un círculo de lucha, donde “se puede empezar en cualquier punto, pero nunca termina.” (Ibidem, p.93), así como las autonomías, que al comenzarlas no tienen fin, de esa forma, los zapatistas siembran todos los días sus procesos autónomos en las montañas del sureste mexicano.

Para finalizar, nos gustaría puntualizar que todos los eventos, (cada uno en su momento y su lugar), fueron sumando y aportando, para que la demanda por autonomía – ocupara un lugar central, sin embargo, consideramos que, de esta breve cronología, hay cuatro momentos que impulsaron la lucha por la autonomía, en un primer momento, la experiencia Guna, en Panamá, mostró, hace más de siete décadas (1953), que era posible se autogobernar con la formación del Congreso Kuna. En Nicaragua, el reconocimiento constitucional de las autonomías en 1987 abrió el debate para que (la reforma) pudiera ser posible en el resto de los países. Las movilizaciones de 1992 (con la campaña *500 años de*

⁹ Nos referimos a los principios zapatistas de: representar no suplantarse, bajar no subir, servir y no servirse, convencer y no vencer, construir y no destruir, proponer y no imponer.

resistencia), mostraron la unidad y coordinación continental del movimiento indígena, en ese momento, la autonomía aparece como una de sus demandas centrales - un articulador en la lucha de los pueblos indígenas y, por último, en la Selva Lacandona, los pueblos mayas zapatistas (1994), mostraron que la autonomía, es una alternativa real y posible, en los hechos, desde sus comunidades en resistencia.

Desde finales del siglo XX, podemos constatar que son cada vez más las autonomías indígenas (en praxis), que se suman a un amplio laboratorio de resistencias latinoamericanas, en países como: Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Panamá, México, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil y Chile, los pueblos indígenas luchan por su libertad.

Bibliografía.

Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. Diez años de lucha, historia y documentos. Revista Controversia, Unidad, tierra y cultura, Centro de investigación y educación popular – CINEP. Colombia, Editora, Guadalupe LTDA. 1978.

Declaración de Quito. Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios. Quito, Ecuador, de 1990. Disponible: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php

Declaración de San José, 1981. Disponible: La UNESCO y la lucha contra el etnocidio: declaración de San José, diciembre 1981 - UNESCO Biblioteca Digital

González Casanova, Pablo. La democracia en México. Ediciones Era. 1965.

Jenkin, Molieri, José, Testimonios sobre la realidad Miskita. Hazel Lau, William Ramírez, Lumberto Cambell y Galio Guardian, Cono sur Press, Suecia, 1984.

Subcomandante Insurgente Marcos, Relatos del Viejo Antonio. Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1998.

“Entrevista con Marina Ghirotto Santos: las cosmopolíticas amerindias amplían radicalmente el campo de lo político”¹²



Marina Ghirotto Santos (Crédito: Archivo Personal)

¿Cuál es la historia y la situación actual de los Kichwa de Sarayaku, que viven en la Amazonía ecuatoriana?

El pueblo Kichwa de Sarayaku vive en la región del río Bobonaza, en la provincia de Pastaza, Amazonía ecuatoriana. Su territorio, de aproximadamente 135 mil hectáreas, fue oficialmente demarcado en 1992, después de una gran movilización nacional, y alberga a unas 2 mil personas hablantes de runa shimi (“lengua de gente”), o kichwa amazónico.

Desde la década de 1980, Sarayaku se organiza a través del sistema de autogobierno Tayjasaruta –un consejo de gobierno con la presencia de las autoridades tradicionales, los kurakas y las kurakasmamaguna, asambleas comunitarias y congresos. En Sarayaku, esto se

¹ Entrevista publicada originalmente en portugués por el Instituto Humanitas Unisinos (IHU), Brasil, el 28 de julio de 2025. Enlace: <https://www.ihu.unisinos.br/654984-cosmopoliticas-amerindias-ampliam-radicalmente-o-campo-do-politico-entrevista-especial-com-marina-ghirotto-santos>.

² Marina Ghirotto Santos es Doctora en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP). Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Contacto: marina.ghirotto@gmail.com.

traduce en una política que rechaza la separación moderna entre sociedad y poder, y afirma la multiplicidad de mundos como base de la autodeterminación.

La trayectoria de este pueblo también está marcada por una resistencia contundente al extractivismo petrolero y a otros proyectos de desarrollo, con participación activa en diferentes foros sobre la crisis climática y ecológica. El pueblo se convirtió en referencia internacional por su actuación jurídica y política –como en la victoria histórica en la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)– y por sus aportes conceptuales, como el Kawsak Sacha (Selva Viviente), que afirma un modo de existencia tejido en las relaciones entre humanos y seres de la selva.

Sarayaku forma parte de las principales confederaciones indígenas del país, como la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Estas organizaciones aglutinan un amplio campo popular en Ecuador: lideraron grandes movilizaciones contra políticas neoliberales y protagonizaron el proceso constituyente que resultó en la Constitución de 2008, un hito importante para el reconocimiento de la plurinacionalidad y de los derechos de la naturaleza.

Hoy, Sarayaku enfrenta nuevas amenazas: nuevas licitaciones de bloques petroleros y mineros en la Amazonía, el avance del narcotráfico y los efectos de las políticas de austeridad y militarización implementadas por gobiernos conservadores. Frente a este escenario, la comunidad sigue luchando por la defensa del territorio, de la vida y de la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Su investigación doctoral es una reflexión con el pueblo Kichwa de Sarayaku sobre los modos de concebir y practicar la política. ¿Qué entienden por política y cómo la viven en sus territorios?

Entre los Sarayaku Runa, la política no es una esfera separada de la vida, sino que se confunde con el propio acto de vivir bien en comunidad, en relación con los demás seres. La palabra “política” no tiene traducción directa en runa shimi o kichwa, pero mis amigas de Sarayaku la relacionaron con expresiones como *kwintana* (conversar), *hatun yuyayguna kwintanakuy* (gran conversación de pensamientos) o *tandanakuy* (asamblea).

Así, la política se vive en las fiestas, en las chacras, en las chichadas, en las reuniones, en las caminatas por el monte: allí se tejen alianzas, se toman decisiones y se cultivan los vínculos entre humanos y otras especies de seres que sostienen el mundo. El modo runa de hacer política resiste a la separación entre naturaleza y cultura, entre lo público y lo doméstico, entre quienes mandan y quienes obedecen. Por eso decimos que se trata de una cosmopolítica, en el sentido de que involucra a humanos y más-que-humanos en procesos de composición colectiva con arreglos inesperados.



Plaza central de Sarayaku vista desde arriba. Autoría: Sarayaku Defensores de la Selva/Watachik (diciembre, 2020). Disponible en: <https://www.facebook.com/defensoresdelaselva/photos/3709649415761004>.

¿Cómo y por qué se involucraron en la lucha antiextractivista y antipetrolera, y de qué manera han resistido a las embestidas del capital para asegurar la autonomía en sus territorios? ¿Cuáles son las formas de resistencia practicadas por ellos?

El compromiso de Sarayaku con la lucha antiextractivista y antipetrolera es una respuesta directa a las sucesivas violaciones de sus derechos por parte del Estado y de empresas transnacionales, así como a la imposición de un modelo de desarrollo que ignora sus modos de vida y sus relaciones con la selva. Desde las primeras prospecciones en la década de 1920, la Amazonía ecuatoriana ha sido tratada como una zona de extracción, subordinada a los intereses del “desarrollo” nacional y del capital transnacional. El avance de la frontera petrolera, intensificado a partir de la década de 1970, produjo despojo territorial, contaminación y extinción de pueblos en la Amazonía del Ecuador.

La lucha de Sarayaku se intensificó a fines de los años noventa, cuando el gobierno ecuatoriano concedió, sin consulta previa, parte de su territorio a un consorcio de empresas argentinas. La entrada de las compañías –escortadas por militares y equipadas con explosivos para actividades sísmicas– fue enfrentada a través de acciones directas en el territorio, movilizaciones articuladas por las confederaciones indígenas, alianzas internacionales y denuncias en diferentes instancias jurídicas. En 2003, la comunidad llevó el caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En 2012, la Corte condenó al

Estado ecuatoriano por violar derechos fundamentales, como el derecho a la consulta libre, previa e informada, a la integridad cultural y a la propiedad comunal.

Aunque partes importantes de la sentencia aún no se han cumplido –como el retiro de 1,5 toneladas de explosivos enterrados en el subsuelo–, la victoria reafirmó el derecho a la no repetición y se convirtió en un precedente jurídico fundamental para otras luchas indígenas en el continente.

Pero la resistencia de Sarayaku va mucho más allá de la arena jurídica y político-estatal. Una dimensión central, frecuentemente invisibilizada, está en la preservación cotidiana del territorio como espacio de vida. En Sarayaku, el cultivo de las *chakras* (huertas agroforestales), la producción y distribución de la *lumu aswa* o chicha (bebida fermentada de yuca), las *mingas* (trabajos colectivos), las fiestas y diversas otras prácticas son esenciales para la continuidad de su autonomía.

Estas prácticas constituyen lo que podemos llamar diplomacias cosmopolíticas, como formula Renato Sztutman: modos de relación que atraviesan mundos y desafían separaciones constitutivas de la política moderna, como la oposición entre lo público y lo privado, o entre humanos y naturaleza. Por eso decimos que se trata de una resistencia ontológica y cosmopolítica, en el sentido de Isabelle Stengers: allí, territorio es cuerpo y la autonomía se vive sin fronteras entre naturaleza y humanos.

Usted comprende la plurinacionalidad y el Sumak Kawsay como “proyectos políticos que sugieren múltiples formas de ejercicio de la autonomía indígena con el fin de descolonizar la sociedad y refundar el Estado nacional”. ¿Puede explicar cómo surgieron estos proyectos en Ecuador y en Bolivia? ¿Han contribuido a la construcción de una perspectiva política y social decolonial?

Los conceptos de plurinacionalidad y Sumak Kawsay emergen en Ecuador y Bolivia a partir de la fuerza y creatividad de los movimientos indígenas andino-amazónicos que, en las últimas décadas, pasaron a disputar no solo el reconocimiento por parte del Estado, sino la propia forma del Estado – cuestionando su monocultura jurídica, territorial y epistémica.

En Ecuador, estos proyectos fueron sistematizados especialmente por la CONAIE y ganaron centralidad en la Constitución como expresiones de la diversidad política y ontológica de los pueblos indígenas. La Constitución de 2008, por ejemplo, reconoció al país como un Estado plurinacional e intercultural, además de afirmar los derechos de la naturaleza-Pachamama y el Sumak Kawsay o Buen Vivir. Se trata de un hito importante en la lucha por autonomía, pues, en teoría, permitiría el ejercicio de múltiples formas de autogobierno y la convivencia de diferentes sistemas jurídicos, económicos y culturales dentro de un mismo Estado.

Sin embargo, la presencia de estos conceptos en las constituciones y en las políticas públicas no garantiza su realización como proyectos decoloniales. Existe una tensión

inherente entre la lógica estatal, marcada por la homogeneización y el control, y los proyectos indígenas de autonomía y autodeterminación. Muchas veces, el Estado cooptó y vació el sentido original de estos conceptos, transformándolos en instrumentos de control y exclusión. Esto ocurre, por ejemplo, cuando la plurinacionalidad se reduce al reconocimiento formal de la diversidad, sin redistribución efectiva de poder y recursos; o cuando el Sumak Kawsay se reduce a una retórica ambientalista para legitimar el extractivismo. Por eso, son proyectos políticos en constante disputa: oscilan entre la promesa de autonomía y el riesgo de regulación estatal.

¿Cuál es el nivel de autonomía de los Kichwa de Sarayaku en relación con el gobierno ecuatoriano?

La autonomía de los Kichwa de Sarayaku no se limita al reconocimiento jurídico estatal: se realiza en el territorio, en el fortalecimiento organizativo comunitario, en las alianzas cosmopolíticas con los seres de la selva, en las fiestas, en la vida cotidiana de la chacra. Es una autonomía enraizada en mundos constituidos a partir de principios distintos a los de la modernidad occidental.

En relación con el Estado ecuatoriano, esta autonomía se forja de manera diversa: con él, contra él y más allá de él. Aunque Ecuador se define constitucionalmente como un Estado plurinacional que reconoce los derechos de los pueblos indígenas y de la naturaleza-Pachamama, en la práctica, la autonomía indígena entra con frecuencia en conflicto con los intereses extractivistas del Estado y del capital transnacional. Por eso, la aproximación al Estado es siempre estratégica y provisional: si bien hacen uso de las herramientas legales para defender sus derechos, también articulan formas de existencia política que escapan a las categorías del derecho y de la gobernanza liberal – preservando así su capacidad de rechazo, de dispersión del poder y de insubordinación. En suma, la autonomía de los Kichwa de Sarayaku es un proyecto político en constante construcción, que a veces se acerca al Estado sin, sin embargo, dejarse capturar por él.

¿Qué cambió en la vida de las comunidades indígenas ecuatorianas después de la promulgación del Estado plurinacional? ¿Qué desafíos enfrentan los pueblos indígenas a pesar del reconocimiento del Estado plurinacional?

La promulgación del Estado plurinacional en Ecuador (2008) representó una conquista histórica de los movimientos indígenas. Trajo avances jurídicos que ampliaron espacios de interlocución y promovieron una legitimación parcial de sus formas propias de organización. Sin embargo, el reconocimiento del Estado plurinacional no significó, por sí solo, la realización de la autonomía indígena.

El Estado continúa operando bajo una lógica desarrollista, monocultural y extractivista, en contradicción con los principios de la plurinacionalidad, de los derechos de la naturaleza-

Pachamama y del Sumak Kawsay. Mientras tanto, la lucha sigue siendo protagonizada por los pueblos, desde sus territorios y a partir de sus propias formas de organización. En el caso de Sarayaku, esa lucha se expresa en la defensa del territorio como Kawsak Sacha (Selva Viviente), en la producción de alianzas cosmopolíticas y en la resistencia al avance del extractivismo.

Como en otras experiencias andino-amazónicas, la autonomía se construye de manera situada, muchas veces en tensión con los formatos de reconocimiento estatal. Así, la lucha por autonomía no se reduce a una disputa jurídica o institucional. Se trata, sobre todo, de una lucha por otros mundos, forjados en la vida cotidiana de las comunidades, en las chacras, en las fiestas, en las relaciones con seres y plantas y en las resistencias colectivas que mantienen viva la posibilidad de existir fuera de las lógicas del Estado y del capital, al mismo tiempo que dentro de ellas.

¿En qué consiste el concepto de Selva Viviente (Kawsak Sacha)? ¿Cuál es la centralidad de esta noción en la lucha de los Kichwa de Sarayaku y en qué aspectos se contrapone a otras concepciones de naturaleza?

Kawsak Sacha, o Selva Viviente, es una proposición filosófico-política que afirma la selva como un ser vivo, consciente y sujeto de derechos, y no como un mero recurso natural a ser explotado, conservado o dominado. Para los Kichwa, la selva está compuesta por una multiplicidad de seres –humanos, animales, plantas, ríos, piedras, espíritus, [seres] invisibles– que coexisten en redes de cuidado, atención y comunicación. Esta forma de relación desafía concepciones modernas de “naturaleza” como objeto, ya sea de apropiación, conservación, tutela o explotación. Sin embargo, no está exenta de tensiones: es necesario respetar a esos seres, porque ignorar su agencia y sus modos de existencia puede provocar represalias.

Además, en contraste con modelos occidentales de preservación ambiental que presuponen una Amazonía “intocada” o vacía de humanos, *Kawsak Sacha* reconoce que la selva es habitada, cultivada y construida históricamente por humanos y más-que-humanos –idea que dialoga con el concepto de selvas antropogénicas, como lo formula el arqueólogo Eduardo Neves. Aquí, el territorio es también cuerpo, pariente y sujeto.

Por eso, más que una categoría simbólica, *Kawsak Sacha* funciona como una tecnología de lucha, un principio de organización política y una propuesta alternativa de conservación ambiental. En 2018, Sarayaku se autodeclaró “Territorio Selva Viviente”, libre de toda actividad extractivista, estableciendo un nuevo modelo de protección territorial basado en las cosmopolíticas y prácticas indígenas. Esta propuesta rechaza tanto la explotación como las formas de conservación que excluyen a los pueblos de la selva –y propone, en su lugar, un régimen de convivencia y corresponsabilidad entre los seres.

La noción de Selva Viviente también resuena con críticas feministas e indígenas al tratamiento histórico dado a las mujeres como cuerpos disponibles, pasivos y despolitizados –una lógica que refleja la manera en que la modernidad occidental concibió a la naturaleza. Tanto las mujeres como la selva fueron objeto de proyectos de dominación, control y extracción, fundamentados en ontologías que desautorizan sus voces y agencias. Al afirmar que la selva es viva, consciente y relacional, Sarayaku rompe con esa lógica. Esta visión encuentra eco en las prácticas de muchas otras mujeres indígenas, que articulan cuerpo, territorio y cuidado como dimensiones inseparables de la lucha por autonomía.

¿Cómo se relaciona la experiencia autónoma de los Kichwa con experiencias autonomistas de otros pueblos en la región?

La experiencia de autonomía de los Kichwa de Sarayaku, aunque singular como cualquier otra, se inscribe en un movimiento más amplio de pueblos indígenas latinoamericanos que buscan afirmar formas de vida alternativas a la lógica colonial del Estado-nación. Dialoga con experiencias autonomistas como las de los Aymara, los Mapuche, los Zapatistas y diversos pueblos andino-amazónicos, a través de la inspiración mutua y de la articulación en redes regionales y transnacionales.

Estas experiencias tienen en común la apuesta por formas de autonomía no subordinadas al Estado, que emergen de regímenes relacionales alternativos. Al mismo tiempo, la experiencia en Ecuador difiere en algunos aspectos de otros movimientos latinoamericanos por la elección política de actuar con, contra y más allá del Estado: si, por un lado, el movimiento indígena ecuatoriano apostó por la transformación y descolonización de lo estatal –como en el proceso constituyente de 2008 y en la creación de Pachakutik, brazo político-institucional de la CONAIE–, por otro, la experiencia histórica reveló los límites y tensiones de esa apuesta. En suma, Sarayaku no es un caso aislado, sino parte de un movimiento continental de resistencia e innovación política que es, en sí mismo, diverso.

¿Cuál es el papel de las mujeres en la comunidad? ¿En qué aspectos su pensamiento y acción política se acercan o se alejan de los feminismos?

Las mujeres en Sarayaku son fundamentales en la producción y sostenimiento de la vida colectiva. Están en las chacras y en las cocinas, en las asambleas, en la primera línea de las movilizaciones, manifestaciones y procesos de resistencia. Su protagonismo no se limita a la simple presencia, sino que se expresa en una ética y estética del cuidado con la selva, que son también formas de acción política.

Al contrario de la política occidental-moderna, donde hay una separación entre lo público y lo doméstico, con lo primero asociado a la política, las mujeres de Sarayaku nos enseñan que la reproducción de la vida y la relación con la selva no son algo menor o apolítico –al

contrario: son prácticas centrales en la construcción de otros mundos que señalan, incluso, salidas creativas a las bases de la actual crisis ecológica y climática.

Esta acción política está profundamente conectada con la relación entre cuerpo y territorio: las mujeres viven y afirman que la violación del territorio es también la violación de sus cuerpos. Por eso, están en la primera línea de las luchas antiextractivistas, denunciando los impactos de la minería y de la explotación petrolera no solo sobre lo que los modernos-occidentales llaman “naturaleza”, sino sobre sus propias vidas, cuerpos y formas de existencia.

Aunque la mayoría de las mujeres kichwas no se identifique con el término “feminismo”, sus prácticas dialogan con feminismos decoloniales y comunitarios, que colocan la vida – humana y no humana– en el centro de la política. Denuncian el machismo, reivindican espacios de liderazgo y construyen formas propias de organización, como los colectivos de mujeres. Su política está vinculada al territorio, es anticapitalista y no excluyente: aunque existan tensiones, no se estructura en oposición a los hombres, sino que propone transformaciones basadas en alianzas y otras formas de vivir bien en comunidades multiespecies.

Al mismo tiempo, sus experiencias desafían los marcos de los feminismos blancos y eurocéntricos, al evidenciar que las experiencias de las mujeres indígenas son diversas, atravesadas por otros marcadores sociales y presupuestos ontológicos. La idea de cuerpo-territorio es, justamente, una de ellas: no hay lucha de mujeres desvinculada de la lucha por la Tierra y por la protección de los territorios.



Frame del documental “Sachata Kishipichik Mani. Soy defensor de la selva”, de Eriberto Gualinga Montalvo. Español-Kichwa, 20’, 2003.

Algunos teóricos dicen que las pasiones tristes motivan la política hoy. ¿Qué antidotos ofrece el modo de vida de los Kichwa de Sarayaku para superar las pasiones tristes

En contraste con la política moderna, fundada en la separación entre sociedad y poder, en el control y la centralización del mando, la política en Sarayaku es inseparable de la vida común. No se organiza por la coerción, sino por el respeto a las múltiples formas de existencia –de los humanos y de los seres de la selva. Es una forma de política que no nace del odio al otro, sino de una inversión cotidiana en los vínculos que conectan a humanos y otras especies de seres, cuerpo y territorio, memoria y futuro.

No se trata aquí de un romanticismo, sino de una apuesta cotidiana en tecnologías que regeneran el ánimo, fortalecen los cuerpos y nutren los vínculos que sostienen la vida, incluso en tiempos de destrucción.

Su investigación doctoral destaca la “fiesta” como una actividad para posponer el fin del mundo, es decir, el cultivo de actividades festivas para resistir a la barbarie moderna. ¿Cuál es la centralidad de la fiesta para los Kichwa?

La fiesta –especialmente la *Uyanza*, pero también las *chichadas*, las *mingas* y aquellas que siguen a grandes asambleas– es una tecnología fundamental de regeneración y continuidad de la vida para los Sarayaku Runa. La fiesta es tiempo de alegría, fertilidad, abundancia, de reactivación de las relaciones con los seres de la selva, de reencuentro con los ancestros y con los seres invisibles.

Es también ocasión para recontar las luchas, fortalecer los cuerpos y proyectar futuros, de paz y de guerra, si es necesario. Cuando se celebra, se pospone el fin del mundo –el de la selva, de las aguas, de la diversidad de pueblos humanos y no humanos. Por eso, hacer fiesta es un acto profundamente político.

¿Pueden las cosmopolíticas amerindias y las luchas autonomistas inspirar nuevos imaginarios políticos para repensar el actual modelo de Estado y de política? ¿En qué sentido?

Mi investigación doctoral, titulada *Conversaciones con selvas vivientes: política, género y fiesta en Sarayaku (Amazonía ecuatoriana)*, se inscribe en este campo al acompañar la experiencia del pueblo Kichwa de Sarayaku, en la Amazonía ecuatoriana, como un caso ejemplar de resistencia al extractivismo y de creación de alternativas políticas enraizadas en otras ontologías. A partir del concepto de *Kawsak Sacha* (Selva Viviente), analizo cómo los Sarayaku construyen mundos que escapan a la dicotomía naturaleza/cultura, al modelo

extractivista de desarrollo y a la política a los moldes modernos occidentales, donde solo los seres humanos son concebidos como agentes.

La relación entre cuerpo y territorio, tan presente en las palabras y acciones de las mujeres, es un eje importante de las luchas antiextractivistas. En este sentido, un aporte central de la investigación es dar visibilidad a las prácticas de las mujeres, frecuentemente invisibilizadas por una concepción androcéntrica de la política, que suele separar lo público de lo doméstico. Como se mencionó, son ellas quienes sostienen la vida colectiva: cultivan las chacras, producen la chicha, sostienen las movilizaciones, cuidan cuerpos-territorios, toman decisiones y se colocan en la primera línea de las manifestaciones.

Estas prácticas, lejos de ser menores o apolíticas, son formas potentes de acción cosmopolítica y de afirmación de la autonomía. Al analizarlas, la tesis también contribuye al debate de las autonomías al mostrar cómo las cosmopolíticas amerindias amplían radicalmente el campo de lo político. En lugar de una política basada en la soberanía estatal, Sarayaku practica una política fundada en prácticas de cuidado, precaución y composición con múltiples seres.

Estas experiencias desestabilizan los binarismos modernos –no solo naturaleza/cultura, sino también humano/no humano– y sugieren que la política puede ser también sembrar, conversar, soñar, curar, hacer chicha, celebrar. Son invitaciones a refundar no solo el Estado, sino la propia idea de mundo –qué cuenta como mundo, como ser o como agente.

Si los pueblos amerindios experimentan desde hace milenios formas plurales de vivir juntos incluso después de fines de mundos, creo que esa escucha puede inspirar nuevos imaginarios políticos y futuros que no conciernen solo a los pueblos indígenas, sino a toda la humanidad.

¿Desea añadir algo?

Recomiendo seguir las páginas de la CONAIE (@conaie_ecuador), de la CONFENIAE (@confeniae), de las organizaciones de los pueblos Kichwa amazónicos –Pakikiru (@pakikiru_org) – y del pueblo de Sarayaku.

También quisiera compartir los trabajos realizados por Eriberto Gualinga, cineasta y documentalista Kichwa de Sarayaku (@TrayaMuskuy), que retratan con sensibilidad y fuerza la lucha por territorio y autonomía. Entre ellos, destaco *Los Descendientes del Jaguar* [disponible abajo], *Children of the Jaguar* y *Kawsak Sacha, la selva viviente*, que pueden encontrarse en su canal de *YouTube*.
