

Autonomías hoy Pueblos indígenas en América Latina

#11
Agosto 2024

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Elisa Cruz Rueda
Josefa Victoria González Hernández
María del Carmen Pérez Díaz
Paulina Michell Solís Díaz
Adriana Corroy Moral,
Ramón Mariaca Méndez
Diana Itzu Gutiérrez Luna
Luciana García Guerreiro
Bernal Damián Castillo Díaz
Fábio M. Alkmin
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 - Waldo Lao & Fabio M. Alkmin (Orgs.), nº 11, - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2024.
Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-892-3
1. Pueblos Originarios. 2. Derecho Indígena. I. Cruz Rueda, Elisa II. Lao, Waldo, coord.
III. Alkmin, Fábio M., coord.
CDD 305.8009

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

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora
Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,
Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© 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
lucianagarciaguerreiro@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 brasileño por la Universidad de
Sao Paulo (USP)
Doctorando en Geografía Humana (USP),
Brasil



Contenido

6 Presentación

Waldo Lao Fábio Alkmin

¡ATENCIÓN!

9 Brasil

Seguem os ataques: criminosos cercam, atiram e provocam incêndios em retomadas Ava Guarani, Guarani Kaiowá e Kaingá

Assessoria de Comunicação do Cimi

18 México

Decolonialidad y visión del mundo zinacanteco

Josefa Victoria González Hernández
Elisa Cruz Rueda

29 México

La Sanación Colectiva: Un Pilar Fundamental en los procesos organizativos

Diana Itzu Gutiérrez Luna

52 México

Diferentes usos y manejos de las plantas simbólicas y su diversidad. El papel de las mujeres en Dolores, Teopisca y Paraje Chilimjovertic, Chamula, Chiapas

María del Carmen Pérez Díaz
Elisa Cruz Rueda

58 México

Conocimiento tradicional de los ch'oles de Teanijá, Salto de Agua, Chiapas México

Adriana Corroy Moral Ramón
Mariaca Méndez Elisa Cruz Rueda

66 México

Los curanderos y su forma de ver el mundo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas

Paulina Michell Solís Díaz
Elisa Cruz Rueda

75 Argentina

Defendiendo los territorios comunitarios indígenas, reivindicando la identidad sanitaria ancestral

Luciana García Guerreiro

81 México

La diversidad cultural de los pueblos y la complejidad de su comprensión

Elisa Cruz Rueda

85 Panamá

Hacinamiento y cambio climático en Panamá: reubicación de una comunidad guna desde su isla a la tierra firme

Bernal Damián Castillo Díaz

93 Ecuador

Entrevista con Hernán Malaver Tayak Apu- presidente, habitante y originario de Sarayaku

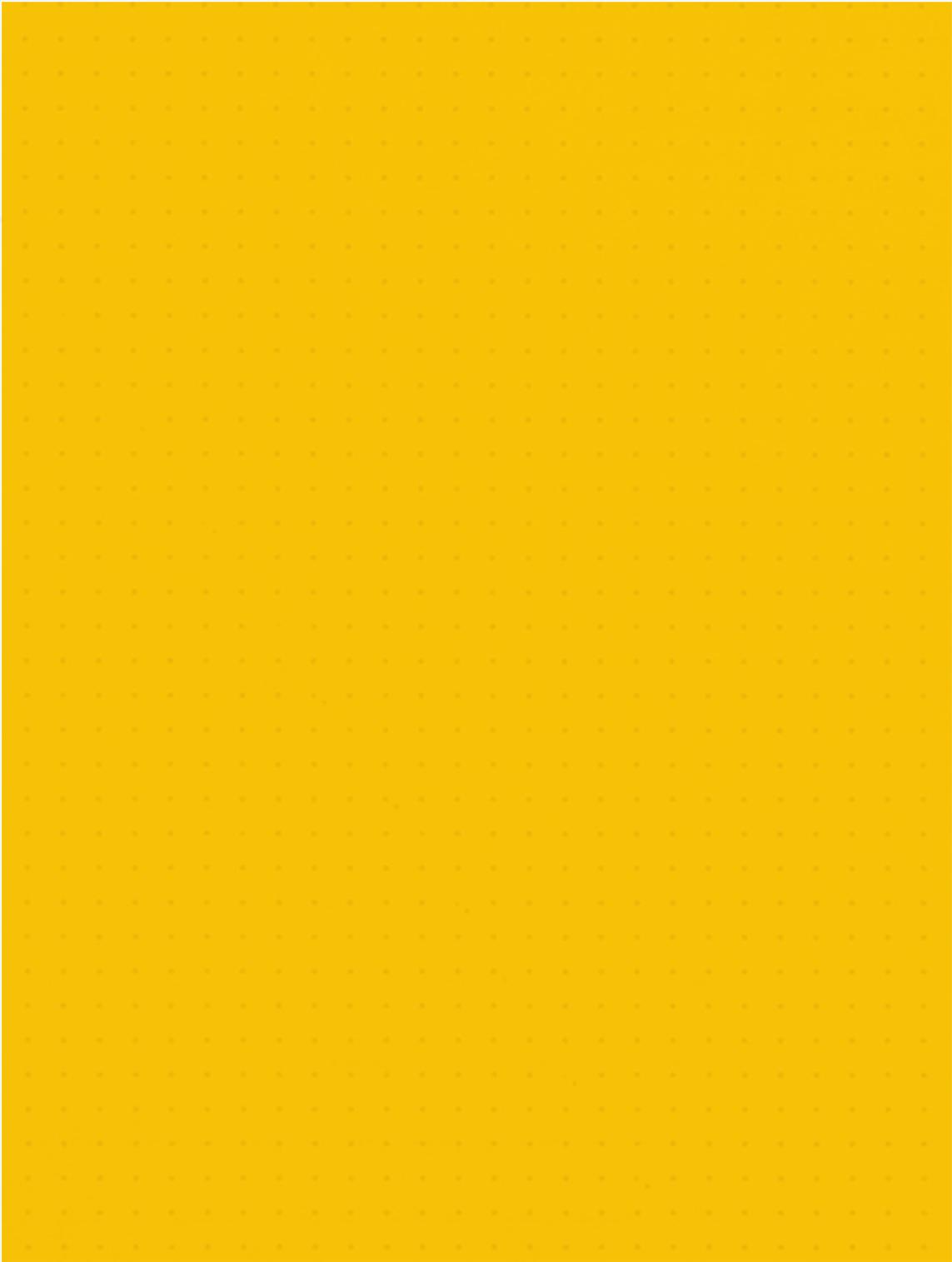
Waldo Lao
Fabio Alkmin

99 Brasil

YUBENIBU TANANI, uma Universidade-Maloca na Amazônia
Entrevista com Sebirua Huni Kuin, Aldeia Txana Muru, Acre, Brasil

Waldo Lao
Fabio Alkmin







Presentación

Waldo Lao
Fábio Alkmin

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 permeen 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: México, Ecuador, Argentina, Panamá y Brasil.

Waldo Lao
Fábio Alkmin

¡Atentos!

Autonomías hoy Pueblos indígenas en América Latina
Número 11 • Agosto 2024



Brasil

Seguem os ataques

Criminosos cercam, atiram e provocam incêndios em retomadas Ava Guarani, Guarani Kaiowá e Kaingá

Assessoria de Comunicação do Cimi

No Mato Grosso do Sul, o cerco segue durante este sábado (20) e os Guarani Kaiowá temem por despejos ilegais; no Paraná, novos incêndios nas retomadas Ava Guarani.

Retomadas e aldeias dos povos Ava Guarani, Guarani Kaiowá e Kaingang sofreram uma sequência de ataques entre o final desta sexta-feira (19), a madrugada e o decorrer deste sábado (20). Indígenas foram baleados, outros ficaram por horas desaparecidos e mesmo com a presença de autoridades federais, os criminosos não se intimidaram e deram continuidade a uma ofensiva violenta contra as comunidades iniciada há pelo menos uma semana.

No tekoha Tata Rendy, dos Ava Guarani, no oeste do Paraná, a tarde deste sábado é de cerco e mais incêndios criminosos como forma de expulsar os indígenas da retomada. A informação é da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). Tratam-se de ataques em bloco dentro de contextos similares.

Incêndio criminoso na região das retomadas de Douradina, Terra Indígena Lagoa Rica Panambi.



Crédito: Comunicação da Aty Guasu.

No Mato Grosso do Sul, as cinco retomadas da região de Douradina, circunscritas à Terra Indígena Lagoa Rica Panambi, seguem sendo acosadas por capangas armados desde a manhã deste sábado. Em campo aberto, quase uma dezena de caminhonetes se posicionou trazendo homens nas caçambas, que rapidamente se espalharam em um perímetro ofensivo ao grupo Guarani Kaiowá. A Força Nacional de Segurança está no local.

Desconsiderando processo em trâmite no Supremo Tribunal Federal (STF), um helicóptero e camburões da Polícia Militar (PM) chegaram ao local. No âmbito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 1059, a Corte Suprema analisa pedido para proibir a polícia estadual de intervir em conflitos entre indígenas e proprietários rurais no Mato Grosso do Sul. Lideranças da Aty Guasu, a Grande Assembleia Guarani Kaiowá, afirmam que a presença da PM é uma estratégia para a promoção de despejos forçados.

Não há reintegrações de posse determinadas pela Justiça. De acordo com fonte ouvida, situação similar ocorreu nos despejos forçados e ilegais em Laranjeira Nhanderu, em Rio Brilhante, Kurupi, em Naviraí, e no chamado Massacre de Guapoy, ocorrido em 2022, em Amambai. “Criam uma situação para dizer que os indígenas atacaram, invadem a retomada com violência e retiram à força”, diz uma fonte ouvida que não será identificada por motivos de segurança.

Na manhã deste sábado, duas retomadas na Terra Indígena (TI) Dourados Amambai Peguá I, em Caarapó, passaram a ser sobrevoadas por drones e cercadas por caminhonetes. Os Guarani Kaiowá identificaram que os veículos pertencem a proprietários rurais que respondem a processo judicial acusados de envolvimento no chamado Massacre de Caarapó, quando o agente de saúde Clodiodi Aquileu Rodrigues de Souza foi assassinado e outros indígenas foram feridos por disparos de armas de fogo.

Trata-se de uma região com dez retomadas. O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCDI) foi publicado em 2016 destinando 50 mil hectares para a TI Dourados Amambai Peguá I. A resposta a ele pelos opositores à demarcação foi o Massacre de Caarapó. O procedimento, apesar do trágico episódio, acabou paralisado. Os Guarani Kaiowá, em resposta ao massacre, passaram a fazer as retomadas a partir da Reserva de Caarapó, onde estavam confinados.

A Força Nacional se dirigiu ao local das retomadas com concentração de caminhonetes. Porém, conforme os indígenas, os agentes federais não qualificaram a ocorrência tomando nota das placas dos veículos, identificando quem está no local, e o clima de tensão remete a comunidade ao *modus operandi* das violências perpetradas contra o povo Guarani Kaiowá no cone sul do estado.

Incêndios e falta de esperança nas autoridades

Ocorre que nos três casos, Ava Guarani, Guarani Kaiowá e Kaingang, houve incêndio criminoso nas áreas ocupadas pelos indígenas. Os agressores atearam fogo em malocas e nas matas do entorno. Outro ponto em comum é que nos três casos os ataques ocorreram horas após a saída de representantes do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) das áreas e com a presença de agrupamentos da Força Nacional deslocados pelo governo federal às regiões.

Apesar das comitivas do MPI, e as tentativas de negociação com proprietários rurais e políticos locais para a interrupção das hostilidades, não houve ainda a presença de um aparato mais sólido do Estado em busca de soluções reais - e até mesmo a ida às regiões de autoridades públicas com peso político. A atuação da Força Nacional é criticada.

Os agentes locais da Fundação Nacional do Índio (Funai) mantêm idas constantes às áreas alvos de capangas, homens encapuzados e empresas de segurança. Prestam apoio e socorro, encaminham feridos e demandas. Ocorre que pouco podem fazer, diante da emergência, sem a intervenção mais efetiva do governo federal. Os relatos são dramáticos e revelam o sentimento de impotência dos indigenistas diante das graves violações presenciadas.

Por outro lado, os indígenas não sentem que o governo federal está empenhado em demarcar as terras indígenas. No Congresso Nacional, a bancada ruralista vem se sentindo à vontade e com apoio para fazer leis confrontando recentes decisões do STF, caso da Lei 14701/23, a chamada Lei do Marco Temporal, que vem incentivando invasões e agressões variadas aos territórios indígenas por todo o país.

Guarani Kaiowá: incêndio e tiros

Por um aplicativo de mensagens, na tarde desta sexta, indígenas Guarani Kaiowá das cinco retomadas de Douradina solicitaram, além da presença da Força Nacional, a presença do Corpo de Bombeiros para debelar focos de incêndio provocados por capangas de proprietários rurais. Pediam ainda ambulâncias para atender feridos a tiros de arma de fogo. Este é o retrato mais exato do terror enfrentado pelos indígenas numa região atacada há mais de uma semana.

Em um vídeo (assista abaixo), captado na noite desta sexta, um incêndio criminoso de grandes proporções formou um arco ao redor da retomada. Ao fundo, é possível ouvir representantes do governo federal tentando acalmar os Guarani Kaiowá e mostrando os esforços do Poder Público na busca por uma solução. Conforme os Guarani Kaiowá, o fogo é uma tentativa de empurrar para fora das áreas os grupos e arrasar a terra para que eles não voltem.

Uma outra denúncia dos indígenas diz respeito à postura da Força Nacional e como ela vem atuando na região. “A Força Nacional vem aqui e diz que a gente tá bêbado. Isso é mentira. No norte da aldeia teve indígena baleado. Esse pessoal estava junto com a Força Nacional. A gente quer segurança. Sabemos que a área não está homologada, mas essa é nossa demanda de território tradicional. Não queremos guerra, mas nossos direitos”, disse uma liderança Guarani Kaiowá.

Os nomes das lideranças não serão revelados por motivos de segurança. A Terra Indígena Lagoa Rica Panambi teve o RCDI publicado em 2011. De lá para cá o procedimento foi paralisado. Ocorre que os Guarani Kaiowá vivem à espera da demarcação amontoados na Reserva Lagoa Rica, cujos 3 mil hectares estão dentro dos 12.500 do RCDI. As retomadas servem para aliviar o confinamento, ocupar as terras tradicionais delimitadas e pressionar as autoridades públicas.

“Já são três indígenas baleados. Para termos nosso direito temos de morrer? Será que essa corda só arrebenta pro lado mais fraco? Queremos respostas. Quando os europeus chegaram aqui, o Brasil era nosso. Não estamos pedindo tudo de volta, mas só um pedacinho pra gente sobreviver”, concluiu a liderança.

Rezadoras Guarani Kaiowá em ritual na direção dos capangas armados que ameaçam a comunidade nas retomadas da região de Douradina.



Foto: Comunicação da Aty Guasu.

Ava Guarani: o estopim da nova onda

Conforme nota da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), o ataque de proprietários rurais foi retomado no oeste do Paraná no início da noite desta sexta com tiros e incêndio criminoso contra o tekoha Tata Rendy, no município de Terra Roxa, numa escalada de violência que atinge a Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira. Um Ava Guarani terminou ferido, e três pessoas, sendo duas crianças de 8 e 10 anos, além de um adulto, ficaram desaparecidas por horas.

“Os pedidos dos fazendeiros foram apresentados em oito ações judiciais, que obtiveram resultado nesta tarde (sexta) em decisões do juiz João Paulo Nery dos Passos Martins, responsável pelos casos na 2ª Vara Federal de Umuarama. Ao todo, são quatro reintegrações de posse e quatro interditos proibitórios que atingem quatro comunidades”, explica a nota da CGY.

A decisão é considerada um agravante à violência porque o juiz proíbe que a Itaipu Binacional negocie com os proprietários o interesse de venda das áreas para a promoção da reparação territorial, intervindo no debate corrente no âmbito da Ação Cível Originária (ACO) 3.555, em julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF).

Desta maneira, a CGY considera que a decisão sobre as ações possessórias elevou a tensão na região, “expondo as comunidades Ava Guarani a risco de novos ataques de particulares e expulsões violentas por forças policiais, e tem grande potencial de agravar o conflito. A intervenção no assunto da reparação cria um novo obstáculo ao reconhecimento dos direitos indígenas, e segue na contramão das disposições coletivas de promoção da justiça histórica”.

Desde o último dia 5, informa a CGY, as comunidades vêm sofrendo cercos, ataques e ameaças pelos fazendeiros e pela população dos

municípios de Guaíba e Terra Roxa. O policiamento militar foi reforçado na área, que já está sob a atuação da Força Nacional desde o início do ano.

Kaingang: retomada Fág Nor mais uma vez

O povo Kaingang da Retomada Fág Nor, em Pontão, localizado próximo ao município de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, voltou a ser atacado na madrugada deste sábado (20). Homens encapuzados desceram de veículos e atiraram contra os indígenas e incendiaram uma maloca. Em uma semana, é o terceiro ataque sofrido depois que as famílias decidiram retornar para uma área próxima ao seu território tradicional.

A retomada ocorreu no último dia 9. Na noite seguinte, pessoas armadas passaram pelo local e dispararam várias vezes sobre os barracos, que estão situados às margens de uma estrada, num espaço de terra de domínio público, pertencente ao Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT). Os Kaingang não ocupam terra privada, mas apesar disso são atacados.

Entre os últimos dias 13 e 14, homens armados atearam fogo num veículo da comunidade, que estava estacionado em frente aos barracos onde os indígenas se abrigam do frio e da chuva.

Conforme nota do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) Regional Sul, “os indígenas do povo Kaingang foram expulsos de sua terra em 2014. Rurais da região, articulados por parlamentares de partidos extremistas como PP, Republicanos e PL, não aceitam que os povos indígenas tenham o direito de viver em suas terras”.

A comunidade da retomada Fág Nor, além de requerer o reinício dos estudos de identificação e delimitação de suas terras, paralisados Funai, busca também dar visibilidade à realidade de absoluta vulnerabilidade dos povos indígenas no estado do Rio Grande do Sul.

Retomada Fág Nor, do povo Kaingang.



Foto: Cimi Regional Sul



México

Decolonialidad y visión del mundo zinacanteco

Josefa Victoria González Hernández*

Elisa Cruz Rueda**

Introducción

La huella dejada por la colonialidad en la vida de las culturas indígenas es innegable, en el caso específico de Zinacantán —comunidad de una de las autoras, la llegada de los españoles se ha integrado a nuestras tradiciones, convirtiéndose en un componente arraigado en nuestra cosmovisión. Sin embargo, la imposición de sistemas de conocimiento eurocéntricos ha generado el abandono de patrones de conducta especialmente entre las nuevas generaciones y que tienen su base en la historia oral, las tradiciones, las costumbres y las cosmovisiones indígenas. Por ejemplo, la introducción de nuevas religiones, además de la católica, han generado tensiones y divisiones en la comunidad, erosionando las bases de nuestras costumbres y tradiciones: la pérdida de respeto hacia la tierra y lugares sagrados refleja un cambio negativo en la forma en que

* Estudiante del quinto semestre de la Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena (LGAI) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Correo: josefa.gonzalez73@unach.mx

** Abogada y antropóloga, doctora en ciencias antropológicas por la UAM-I, profesora investigadora de tiempo completo por oposición en LGAI-UNACH. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Correo: elisa.cruz@unach.mx

concebimos nuestra realidad. El respeto hacia las formas de vida, costumbres y tradiciones de cada comunidad es esencial para preservar la diversidad cultural.

Intentaremos en este breve texto explorar una visión profunda del mundo zinacanteco, resaltando los desafíos actuales que enfrentamos, desde la alteración de la estructura organizativa hasta la amenaza del narcotráfico y la transformación de las prácticas religiosas.

De esta manera, sostenemos que las epistemologías eurocéntricas han dominado la narrativa y modo de ver el mundo de las personas zinacantecas, por ejemplo, la explicación del origen de la vida y el mundo, relegando las perspectivas indígenas a un segundo plano. La imposición de estas epistemologías ha moldeado las estructuras culturales, generando persistentes desigualdades en el acceso y reconocimiento de los conocimientos indígenas de esta manera cuando hablamos de las epistemologías del sur, se revela otra manera de interpretar la naturaleza y la realidad, destacando la riqueza inherente a las diversas formas de ver el mundo presente en los pueblos originarios.

Por eso es fundamental comprender que la decolonialidad no solo es un concepto teórico, sino una herramienta práctica para dismantelar las estructuras de poder que amenazan la integridad de nuestras tradiciones., la defensa y preservación de lo que nos hace únicos, a pesar de los cambios inevitables, se erige como un acto de resistencia frente a la homogeneización cultural.

Del colonialismo a la decolonialidad

La decolonialidad surge como una respuesta crítica a la colinealidad, buscando desentrañar los esquemas de poder que perpetúan la marginación de los conocimientos indígenas. Así los movimientos decoloniales buscan descolonizar el pensamiento desafiando las narrativas hegemónicas

y abriendo espacio para la revitalización de las cosmovisiones indígenas en el ámbito académico.

Darnos cuenta de que el pensamiento global invade las mentes de las personas en el pueblo de Zinacantan es ya una actitud decolonial. En el caso de la llegada de la iglesia católica al principio se hizo el trato con los frailes de que ellos podían entrar a dar sus enseñanzas, pero sin cambiar las tradiciones y costumbres que forman parte de la vida de nuestro pueblo, así llegaron al acuerdo de ser una iglesia autóctona. Por lo que toca al establecimiento de otras religiones sus feligreses se han puesto a criticar la forma de vida del pueblo y esto ha venido fracturando y dividiendo a la comunidad, porque para ellos ya no tienen valor las costumbres y tradiciones, esas personas conversas juzgan nuestra manera de llevar a cabo las festividades, y ya no quieren servir a la comunidad poniendo de excusa que a Dios no le gusta que las cosas sean como lo lleva a cabo la iglesia católica y ellos están en contra de eso. Ya no respetan la tierra, los lugares sagrados lo toman como algo malo.

Lo que debemos de saber siempre y es necesario reconocerlo, es que, cada cultura es rica en conocimiento de lo que otros pueblos desconocen, por eso se debe respetar de cada cultura sus formas de vida y de cómo llevar a cabo sus costumbres y tradiciones. Esto no significa que prácticas que violentan a las mujeres, niños, niñas y hombres se justifiquen o no deban de erradicarse.

Una visión del mundo zinacanteco

La cosmovisión del mundo no solo existe una, existen varias versiones que no son diferentes a lo que se conoce, si no que están vinculadas con el resto del mundo. Para poder comprender la manera de interpretar el mundo o para poder entender la cosmovisión, hay que saber y conocer la historia y la forma de vida de cada cultura, lugar, pueblo, comunidad o

barrio, ya que tienen sus propios pensamientos, eso hace que cada pueblo y comunidad sean únicos y diferentes entre sí.

Zinacantan es un municipio indígena ubicado en los Altos de Chiapas, México, perteneciente a la familia etnolingüística maya. Hay personas que vienen de otros lugares y se establecen en Zinacantán trayendo sus propias costumbres (de otras comunidades o ciudades) que no se alinean con las formas, las reglas y manera de organización en nuestro pueblo. Esto complica llegar a acuerdos porque hay choque de ideas cuando no se saben las reglas establecidas en la comunidad. Las formas de organización y estructura de gobierno en otras partes no son las mismas ni se llevan a cabo de la misma manera, incluso al pedir justicia no se maneja la misma forma ya que se tienen otros usos y costumbres con las que guían y buscan la resolución a cualquier problemática. Sin embargo, hay que admitir que la manera de organización y la estructura del pueblo de Zinacantán ha cambiado de manera negativa y es así como toda la sabiduría de nuestros antepasados de cada comunidad se va perdiendo y se va olvidando, es triste porque nadie se da cuenta que nosotros somos la causa de que las costumbres y tradiciones que nos hacen únicos o diferentes a los otros y que son útiles, desaparezcan.

Uno de los ejemplos es que en todas partes se está poniendo de moda y está teniendo fuerza entre los habitantes las formas de cómo obtener recursos económicos aparentemente de manera rápida y fácilmente, lo más nuevo y que deja dinero fácil es el narcotráfico. Este problema está rompiendo con toda la comunidad porque involucran a personas de afuera armados y en bandas, varios en la comunidad están involucrados en ese tipo de trabajo y se sienten con poder y libertad de llevar a cabo sus negocios. Muchas personas nos sentimos vulnerables para poder combatirlo ya que ellos son la mayoría y están ligadas con muchas fuentes de poder o que manejan a las sociedades fuera de la comunidad. Y están buscando la manera de como ellos quieren manejar a cada lugar para sus negocios y es aquí donde nos damos cuenta de que ha cambiado la manera de organización de la comunidad, es decir nuestros usos y costumbres.

Personas regresando del panteón en Zinacantán el 2 de Noviembre del año 2023.



Fuente: Josefa Victoria González Hernández.

Todo esto sucede, explicado desde la visión de los ancianos de la comunidad, porque estamos perdiendo a los protectores en la comunidad y ya no se pide en los lugares sagrados el bienestar del pueblo. Faltan personas con dones de activar la protección, porque si hubiera unión se podría haber dado un alto a los que trabajan en negocios que dañan a la humanidad. Las personas sólo ven la vida de otras personas, si les va muy bien y están rodeado de lujos, otros también quieren hacer lo mismo y con tal de ganar ellos ya no piensan en los habitantes de la comunidad y no se dan cuenta de que ellos rompen con la paz y la armonía del lugar y ponen en riesgo la vida de muchas personas.

Personas que conforman el cabildo el día 22 de Enero 2024 al terminar la fiesta de San Sebastián.



Crédito: Josefa Victoria González Hernández.

Lo que se debe de tener conciencia es que no hay que permitir dejarnos llevar con las formas de vida de otros lugares, ya que tienen otra forma de ganarse la vida y nosotros estamos adaptados a nuestra e historia y a nuestro lugar. Lo que sucede al querer dedicarse a otros tipos de negocios solo afectan la vida de los habitantes y cambian de manera negativa la historia de vida de cada pueblo.

Otro de los casos que ha afectado de manera negativa ha sido que involucren lo económico en las costumbres, tradiciones, cargos y dones. En los tiempos de mi abuelo todos los ancianos recibían los cargos ya sea de la iglesia o en la política y esto les eran anunciado a través de sueños. En la política (cargos del ayuntamiento) saber si el lugar es de una persona ésta lo tenía que soñar, en el sueño les mostraban su lugar con sillas, o bien les daban a escoger qué lugar querían ocupar. Llegando el día del plebiscito sucedía tal cual se le fue mostrada la revelación en sus sueños. En el caso

de los cargos de la iglesia se presentaba el santo en el sueño o algún anciano para decirle a la persona que tome el cargo y sirva para el pueblo, porque ha sido el elegido, la persona que ve esto en sus sueños no podía negarse a servir. Así, en la tarde del día siguiente al sueño llegaban a la puerta de la familia los mayores de la iglesia a pedir de favor que lleven a cabo dicho cargo y la familia no se podía negar, no había excusa de su parte porque ya sabían y si no aceptaban les podría dar un “golpe de espíritu”¹, que se refleja en malestares graves o le pasaba algo muy malo, pero si después de alguna desgracia por no servir a la iglesia también les daban la oportunidad de arrepentirse y poderse curar.

Los encargados del servicio de algún santo tenían que buscarle la manera de cómo mantener a la gente en las fiestas y darle de comer, lo hacían de corazón y es porque eran elegidos espiritualmente y era servir de corazón y disfrutarlo, y así se ganaban el respeto de la gente y de la comunidad.

Era a través de esta trayectoria que tomaban en cuenta para ver si es apto o no para servir a toda la comunidad y así entrar como candidato a la política, ya que los que habían pasado al servicio de la iglesia ya sabían de lo que hace falta en la comunidad o de las necesidades y de cómo llevar a cabo cada cosa o buscarle la solución a cualquier problemática, la máxima autoridad dentro de la comunidad está dentro del máximo cargo de la iglesia que es superior al Juez municipal, ya que los mayores de la iglesia tenían más razonamiento y tenían experiencias de vida.

Estos son servicios que iban ligados y trabajaban en conjunto solo con la razón y el poder de liderar, es decir, que son elegidos por su manera de razonar, resolver, escuchar y dar ideas para el bienestar de toda la comunidad.

Todo esto cambió por un presidente de la comunidad que sólo por querer ganar gente y darles lo que más necesitaban, comenzó a ofrecer dinero

1 Majbenal en Tsotsil

para los que asumieran los cargos religiosos. Ya que él decía que era por eso que ya nadie quería pasar de cargos o servidores porque quedaban endeudados. Así que impuso darles dinero y la gente se acostumbró a recibirlo, y ahora los que están en la iglesia, la mayoría es por interés económico por que cobran mensual y hay algunos que han pasado hasta tres veces con el mismo cargo. Y eso no se veía desde el comienzo de cómo llevaban a cabo las costumbres y tradiciones. Sólo subían de cargo hasta llegar al mayor y de ahí retirarse con el respeto de todos y se dedicaban a aconsejar a los que estén en cargos (totil-meil).

La gente de la comunidad se da cuenta de la manera de cómo se está manejando los cargos y todo lo que tiene que ver con las festividades, ahora ya no le tienen respeto a los que tienen cargos, porque ya se perdió la originalidad de cada fiesta y ya no sirven de corazón en mantener nuestras costumbres y tradiciones. Ya no realizan el mismo proceso de llevar a cabo cada fiesta y la gente cuestiona la manera de cómo utilizan el posh, se ha convertido en el vicio de los que tienen cargos y se pierden en las festividades, aunque todo era con motivo y por rituales de llevar a cabo bien el cargo, ahora ya no saben de qué trata y de que tienen que hacer durante su servicio, les da igual de cómo lo llevan a cabo.

Personas que conforman los cargos de Mexon cargando frutas para repartir el 22 de enero al final de la fiesta.



Crédito: Josefa Victoria González Hernández.

También algo que nos dimos cuenta en estos últimos 2 años es que ya tampoco existen curanderos que protejan a la comunidad, todo se ha vuelto competencia y dinero. Lo que buscan es que quieren ganarse un lugar y respeto, que hasta en ocasiones se terminan peleando en los lugares sagrados y es algo que pone en duda de qué está pasando con todo eso. Ya nadie dice nada al respecto no hay una defensa por mantener nuestra cultura. Hay curanderos que cambiaron de religión y ya no hay personas que tienen el don para servir a la comunidad. La gente está dejando de creer en todo eso y buscan más otras religiones y eso a la vez, afecta a la comunidad en las formas de tomar decisiones. Ya no se llevan

a cabo de la misma manera y cada vez se vuelven más individualista y ya no hay unión para organizarse y llevar a cabo algo en conjunto.

Reflexiones finales

Los cambios que actualmente vivimos en Zinacantan es que se ha impuesto un pensamiento hegemónico de qué todo se resuelven con dinero, ya nadie ayuda de corazón, si no que la mayoría quiere un pago por ayudar. En el caso de los curanderos se ha vuelto de moda que cobren mucho por rezar e identificar la causa de la enfermedad de sus pacientes, si ellos no reciben una buena ofrenda y pago de parte del enfermo ellos mismo son capaces de dañar al enfermo con tal de seguir generando dinero a través de ellos, lo triste de las personas es que piensan que mientras más caro cobre, la cura es más rápida. Pero eso no tiene nada que ver, se trata de que, si el paciente también pone de su parte y se arrepiente de sus fallas se cura. Quedan pocos viejos con dones maravillosos y que ayudan haciendo honor a su don y que les ha sido otorgado por obra divina para la comunidad.

Cada día existen cambios que alteran de manera negativa a las tradiciones y costumbres, es importante defender y mantener lo que somos y quienes somos originalmente más no lo que quieren que seamos el mundo eurocentrista. Se sabe que los cambios en parte son necesarios para el progreso y el bienestar de cada comunidad, pero se debe de respetar lo que nos mantiene unidos y comenzar a recuperar lo olvidado y así darle más fuerza para no ser títeres del modelo económico mundial que no valora a la persona sino lo que tiene en dinero.

El acceso y reconocimiento de los conocimientos indígenas enfrentan desafíos significativos. La falta de inclusión en los currículos académicos, la ausencia de voces indígenas en espacios de toma de decisiones y la persistente visión jerárquica de los saberes (vale más un título universitario) contribuyen a la perpetuación de la colinealidad en el ámbito

educativo. Superar estos desafíos implica un cambio profundo en la estructura misma de la academia y la valoración de las múltiples formas de conocimiento.



México

La Sanación Colectiva: Un Pilar Fundamental en los procesos organizativos

Diana Itzu Gutiérrez Luna*

Más que una simple estrategia emocional, la sanación colectiva se revela como un acto político de resistencia-rebeldía, amor y compromiso con la vida en todas sus formas.

Introducción

En un mundo sacudido por el colapso civilizatorio, donde la violencia de un sistema dominante amenaza la vida en todas sus formas, emerge una propuesta potencialmente transformadora: la sanación colectiva como eje central de los procesos organizativos y de resistencia. Esta perspectiva trasciende la concepción occidental de salud, y nos responsabiliza de abordar la situación social tanto en micro como en macro escalas. Frente al “colapso civilizatorio” y a nuestro “colapso como humanidad”, esta propuesta lejos de ser una mera estrategia emocional, se erige como un acto ético-político de resistencia y rebeldía, especialmente en la organización social por la defensa de la vida, los territorios y la Madre Tierra.

- * Militante, activista y defensora de la dignidad. Participa en varios espacios organizativos a nivel colectivo, redes y movimientos (adherente a la sexta, integrante de Antsetik Ts'unun y de la Red e resistencias y rebeldías ajmaq, entre otros). Investigadora huésped del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología CIESAS-Sureste. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos



Crédito: Antsetik Ts'unun

Se intenta tratar de entender un enfoque social que va más allá de “curar enfermedades”, uno que busca restaurar el equilibrio no solo en nuestros cuerpos-territorios, sino en nuestras comunidades y/o espacios vitales, en nuestra relación con la Madre Tierra. Este es el corazón de la sanación colectiva, un concepto que está redefiniendo la forma en que entendemos, el sentido de la salud, la resistencia, la rebeldía y la organización política. No se trata de una simple dicotomía salud-enfermedad social, sino de un proceso integral que abarca lo físico, lo emocional, lo mental y lo espiritual, con un alcance que va de lo personal, atraviesa lo colectivo y se vierte a lo comunitario, expandiéndose a través de redes a geografía distintas.

En este contexto, la sanación no sólo se entiende como el logro del equilibrio de los cuerpos en sus múltiples dimensiones: mental, físico, energético, espiritual y emocional. Si no, es un camino de conciencia que implica responsabilidad (responder a) con los procesos políticos y la vida

cotidiana, reconociendo cómo las violencias que se reproducen en estos ámbitos alteran o afectan dicho equilibrio vital.

En Chiapas, México, colectivos de mujeres de la región costa, ch'ol, tseltal, tsotsil, zoque están caminando este proceso. Para el colectivo Antsetik Ts'unun (mujeres colibrí en lengua tseltal y tsotsil), la sanación no es un acto individual, sino un tejido que entrelaza lo personal con lo colectivo, lo físico y mental con lo espiritual y emocional, y lo humano con la Madre Tierra. Proceso de vinculación entre la práctica política, ética, ecológica y espiritual. En sus palabras en lengua tsotsil, tseltal y castilla se trata de mantener “tsotsuk a vo'nton”, “tulanuk a wo'tan”, “el corazón fuerte”, una metáfora que abraza la esencia de su lucha: resistir con dignidad y fuerza, pero también con alegría ante las múltiples formas de violencia que amenazan sus vidas y territorios¹.

La particularidad de este enfoque radica en su vinculación directa con la defensa territorial y de la vida misma. No se trata solo de sanar individualmente, sino de hacerlo colectivamente y en relación con la Madre Tierra, generando prácticas de conciencia integral y sistémica en diversas escalas: cuerpos-territorios, colectivos-territorios y movimientos-redes, para fortalecer la vida en común (Gutiérrez Luna, 2024a). Es una apuesta valiente por fortalecer las prácticas y horizontes no capitalistas, colonialistas ni patriarcales, asumiendo el reconocimiento, respeto y co-responsabilidad con la Madre Tierra.

Esta propuesta va más allá de los cuidados. Implica un proceso profundo que exige reconocer y asumir el trabajo que conlleva la sanación, responsabilizándose de los miedos y su posible origen, la mayoría anclados a procesos de violencia socioestructural, como sometimientos, desprecio, explotación, represión y despojos. Se trata de identificar qué emoción

1 Desde 2021 el colectivo Antsetik Ts'unun ha sido uno de los espacios que han propuesto e impulsado los procesos y actividades de sanación colectiva frente a las necesidades y desafíos que se han expuesto en las Asambleas del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y nuestros Territorios.

predomina frente a ese miedo, y si es una emoción anclada por largo plazo, con memoria celular de varias generaciones². Esta identificación permite manejar las emociones presentes que generan desequilibrio físico-mental, convirtiéndose así en un acto educativo y transformador desde etapas tempranas de la vida.

En suma, la sanación colectiva se presenta como un pilar indispensable para fortalecer los tejidos organizativos. Al atender las dimensiones emocionales y corporales de los participantes en un marco colectivo y/o comunitaria, se sientan las bases para procesos más conscientes y efectivos. No es un ejercicio meramente terapéutico individual, sino una práctica integral que devuelve, fundamentalmente, la fuerza y dignidad a las mujeres, quienes están a la vanguardia de los procesos de defensa de la vida y cuidado de la Madre Tierra. Con ello robustece el tejido social al recuperar prácticas ancestrales y contemporáneas de sanación, fortalece la identidad colectiva y la capacidad de acción conjunta y en articulación en red de redes.

Este enfoque no surge en el vacío. Se nutre de una rica experiencia de pensamiento y práctica en Centroamérica. Investigadoras y activistas como Lorena Cabnal en Guatemala han sido pioneras en conceptualizar la sanación como un “camino cósmico-político” y la “recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo – tierra” vinculando íntimamente con la defensa de la existencia de ser y estar en el mundo. Proceso que trasciende lo individual para convertirse en un acto colectivo de resistencia, dignidad y transformación social. Su enfoque integra la cosmovisión maya en las prácticas de sanación (Cabnal, 2010). Así también, Gladys Tzul Tzul ha profundizado en cómo los sistemas de gobierno comunal indígena incorporan prácticas de sanación como parte fundamental de su estructura organizativa. Tzul argumenta que estas prácticas no son meros

- 2 Los talleres que recuperan los aprendizajes de las maestras de la Red de Sanadoras de Guatemala han sido de gran valor para el colectivo Antsetik Ts'unun. Estos han contribuido significativamente a crear conciencia sobre la memoria celular almacenada en nuestros cuerpos y las respuestas emocionales que surgen de ella.

complementos, sino elementos centrales que sostienen y reproducen la vida comunitaria, facilitando la toma de decisiones colectivas y resolución de conflictos (Tzul Tzul, 2016, 2018). Ambas autoras confluyen en la importancia de los conocimientos ancestrales, resguardados principalmente por mujeres indígenas, como herramientas vivas y dinámicas.

La sanación se convierte en un eje transversal que fortalece el tejido social, dignifica a las mujeres y promueve formas de organización política basadas en el bienestar colectivo y la relación de respeto con la Madre Tierra. Estas ideas están transformando no solo la manera en que las comunidades abordan su “bien-estar”, sino también cómo se organizan y resisten frente a las amenazas del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

En las siguientes páginas, nos sumergiremos en un viaje que abarca cuatro aspectos fundamentales de nuestra experiencia con la sanación colectiva. Comenzaremos explorando brevemente los antecedentes históricos, desentrañando la “herida fundante” que fracturó el vínculo sagrado con la Madre Tierra. Luego, encontraremos los valiosos aportes del Movimiento de Mujeres desde Antsetik Ts’unun, sus experiencias transformadoras y los hallazgos que han abonado este camino. Continuaremos con una reflexión crítica sobre cómo avanzar hacia una política de la dignidad, trasmutando el dolor en un amor activo y revolucionario. Finalmente, examinaremos los desafíos que enfrentamos y los horizontes prometedores que se abren ante nosotros, mientras tejemos colectivamente otras formas de hacer política.

Parte 1. La Herida Fundante: Antecedentes Históricos del Despojo

Para comprender la trascendencia de la sanación colectiva en los procesos organizativos actuales, debemos sumergirnos en un breve bosquejo de las raíces históricas del despojo. La ruptura forzada entre las

comunidades y la Madre Tierra no es un fenómeno reciente, sino el resultado de siglos de violencia sistémica, siendo la permanente *acumulación por desposesión y/o despojo* una constante del sistema capitalista (Luxemburgo, 1967; Harvey 2001, 2005) que ha erosionado el vínculo sagrado con nuestro hogar común, afectando de manera particularmente cruel a las mujeres y sus formas de vida (Shiva, 1988; Werlhof, 2015; Goettner-Abendroth, 2017).

La reforma agraria post-revolución mexicana del siglo XX, aunque se presentó como un acto de justicia social, perpetuó en su implementación estructuras patriarcales profundamente arraigadas. La distribución de tierras, lejos de ser equitativa, reforzó el dominio masculino sobre los territorios. Esta repartición, más allá de la noción occidental de propiedad, significó la fractura de relaciones ancestrales con la tierra, donde ésta no era un recurso a explotar, sino una entidad viva con la cual coexistir en reciprocidad sagrada, como dirán aún algunos pueblos mayas en Chiapas: es suelo y cielo que da razón de ser y por tanto base vital de nuestro existir.

La marginación histórica de las mujeres del uso, tenencia y usufructo de la tierra ha sido una constante que trasciende fronteras y épocas. Relegadas a roles domésticos y reproductivos, las mujeres han sido sistemáticamente excluidas de las decisiones sobre el territorio (Federici, 2010). Esta exclusión no solo las ha privado de *autosustento material*, como señalaría Polanyi (2009b), sino que ha intentado cercenar su conexión espiritual y emotiva con la Madre Tierra (Cabnal. 2019), un vínculo que, paradójicamente, ha sido fundamental en la *cosmovivencia* no sólo maya (Lekensdorf, 1996), sino de muchos pueblos originarios.

Las consecuencias de esta marginación en México se evidencian hoy en la limitada o nula participación política de las mujeres en el ámbito rural y en las asambleas ejidales o comunitarias. Al no ser reconocidas como sujetos de derecho agrario, sus voces quedan silenciadas en la toma de decisiones que afectan directamente sus vidas y las de sus comunidades.

Este silenciamiento no solo es una expresión de la desigualdad de género, sino que también empobrece la autodeterminación territorial al prescindir de perspectivas y conocimientos vitales para el cuidado de la Madre Tierra.

Sin embargo, la historia también nos muestra resistencias y rebeldías. En la actualidad, constatamos que son principalmente las mujeres de pueblos originarios quienes lideran la defensa de los territorios, la oposición a la militarización y megaproyectos, así como la recuperación de prácticas ancestrales, promoviendo ceremonias, altares, místicas y rituales que reconectan a las comunidades con su esencia cultural. En cada encuentro de resistencia y rebeldía frente a los proyectos de muerte, ellas ponen el ejemplo en cada taller o asamblea, de traer consigo objetos representativos de sus lugares de origen —alimentos, semillas, flores, velas, telares— ofrendándolos en agradecimiento y pidiendo permiso en sus lenguas ancestrales para realizar sus acciones en un espacio-tiempo determinado.

El análisis de estos procesos históricos revela que el despojo va más allá de la pérdida material; implica la erosión de saberes, prácticas y relaciones que sostenían formas de vida en armonía con la naturaleza. La desvinculación forzada de la tierra ha sido un mecanismo de control que, al quebrar el lazo con la Madre Tierra, busca también fragmentar el tejido social, las manifestaciones de prácticas de ancestralidad espiritual y la memoria colectiva de los pueblos, facilitando así la entrada de megaproyectos y prácticas neoextractivas favorecidas por empresas y corporaciones.

En este contexto, la recuperación de tierras por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que abarcó un aproximado de 700 mil hectáreas³, emerge como un poderoso ejemplo de resistencia y de participación política e insurgente de las mujeres (Klein, 2019). Esta

3 En su libro, Hillary Klein (2019) señala la recuperación de 700 mil hectáreas de tierra recuperada en 1994 por parte de los pueblos mayas del EZLN.

acción no solo representó una reivindicación territorial, sino una redefinición del concepto de propiedad, abonando a las autonomías de los pueblos originarios y constatando su dignidad. Este proceso ha favorecido la situación de las mujeres zapatistas enormemente, marcando una diferencia significativa con mujeres no zapatistas, proporcionándoles no solo autosustento material y espiritual, es decir, no dependencia económica y autodeterminación en su estar/vivir, sino también una mayor participación política en la toma de decisiones y con ella en afianzar las estructuras de autonomías zapatistas, generando valores palpables que fortalecen la organización y relevo de generaciones tempranas de niñas y mujeres jóvenes indígenas.

La lucha por la tierra se revela así más allá de una simple reivindicación por recursos, sino como la búsqueda de restaurar una relación de dolor anclada al maltrato, desprecio y despojo histórico, y resarcir organizadamente el vínculo de respeto, apego y responsabilidad con la Madre Tierra. Reconocer estos antecedentes es crucial para comprender la profundidad y la urgencia de los procesos de sanación colectiva actuales. Estos no solo buscan sanar las heridas individuales, sino reconstituir ese vínculo ancestral con la tierra, recuperando y dignificando el accionar y la participación activa de las mujeres en su defensa y cuidado común.

En este camino de sanación y reconexión, las mujeres emergen como protagonistas esenciales, portadoras de sabidurías ancestrales y guardianas de la vida. Su labor no solo sana las heridas de sus cuerpos, emociones y de sus genealogías, sino que teje nuevos horizontes de vida donde lo común y la no propiedad adquieren un profundo sentido vital para los pueblos y la humanidad entera. Es en esta reconexión con la Madre Tierra, liderada por las mujeres, donde encontramos las semillas de una verdadera transformación social y espiritual.

Parte 2. Un Viaje de Sanación y Rebeldía

En el corazón de la lucha por la vida en Chiapas, el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT) ha tejido una red de resistencia y amor. El caminar ha llevado a nuevos hallazgos que pueden servir a otras expresiones organizativas.

a) La conceptualización de Cuerpos-territorios y su relación con la Madre Tierra

El MMDMTyNT ha desarrollado una comprensión de la relación entre los cuerpos de las mujeres y el territorio, trascendiendo la noción occidental de propiedad. Esta conceptualización ve los cuerpos como territorios vivos, íntimamente conectados con la Madre Tierra. Se reconoce que las violencias ejercidas contra la tierra se reflejan en los cuerpos de las mujeres, y viceversa. Los cuerpos son territorios vivos, cada herida infligida a la tierra se refleja en las miradas, en los corazones. Los megaproyectos que desgarran el suelo, el crimen organizado que envenena las comunidades, la militarización que siembra miedo, todos estos son ataques no solo a los espacios físicos, sino que se ensañan principalmente contra la Madre Tierra y los cuerpos femeninos.

Este entendimiento ha llevado a acuñar el término “cuerpos-Madre Tierra”, que destaca la relación directa entre el bienestar de los cuerpos y el de la tierra que nos sostiene. Se ha identificado que el tipo de alimentación y su origen, el acceso al agua y, en escalas mayores, la relación con el colapso ecológico, tienen un impacto directo en la salud integral de las mujeres. Este enfoque integral permite comprender que la defensa del territorio es inseparable de la defensa de los cuerpos, y que la sanación de uno implica necesariamente la del otro. En tiempos de colapso ecológico, “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”⁴.

b) Las asambleas, talleres regionales y comunitarios como espacios de sanación colectiva y recuperación de prácticas ancestrales

Para el colectivo Antsetik Ts’unun, las asambleas y talleres son mucho más que simples reuniones. Son momentos cruciales para la sanación colectiva. Se recuperan prácticas de los pueblos y se entretajan con las necesidades y herramientas del presente. Aquí, podemos experimentar cómo la política se fusiona con lo espiritual, lo emocional con lo corporal. Los encuentros se diseñan para tener espacio-tiempo para atender la materia sensible que organiza los cuerpos-corazones de las participantes. Se trabaja desde la conciencia de que los procesos de resistencia y rebeldía requieren una cantidad significativa de energía-fuerza y de tiempo-dedicación, lo que afecta y profundiza las emociones.

En estos espacios, se han desarrollado prácticas que combinan saberes ancestrales con herramientas contemporáneas. El abrir las actividades con mujeres de los pueblos ch’ol y tseltal con altares mayas y propios de su región para pedir permiso, ofrendando objetos de cada comunidad, el uso de plantas medicinales, el consumo de alimentos de la tierra y preparados por ellas mismas, la respiración consciente (útero-pecho) tanto de manera personal pero también colectiva, la elaboración conjunta de la cartografía de las emociones y de la metodología de defensa participativa para hacer diagnósticos de contextos y cuerpos-territorios, así como el acercamiento sensible a espacios naturales (montañas, árboles, ríos, mar, rocas) para realizar movimientos corporales acompañados de sonidos y vibraciones, son algunas de las prácticas que se recuperan. El objetivo es que cada mujer se responsabilice de sus procesos de sanación y genere su propia autosanación, reconociendo que la sanación colectiva es eficaz

⁴ Reflexiones del taller de abril del 2024 en zona norte ch’ol de Chiapas.

por la frecuencia - resonancia - espejo común, pero requiere continuidad y compromiso con los autocuidados y procesos propios, este es un camino necesario para sostener la lucha colectiva.

En suma, cada mujer se convierte en guardiana de su propia sanación, reconociendo que el camino hacia la liberación colectiva comienza con la responsabilidad personal.

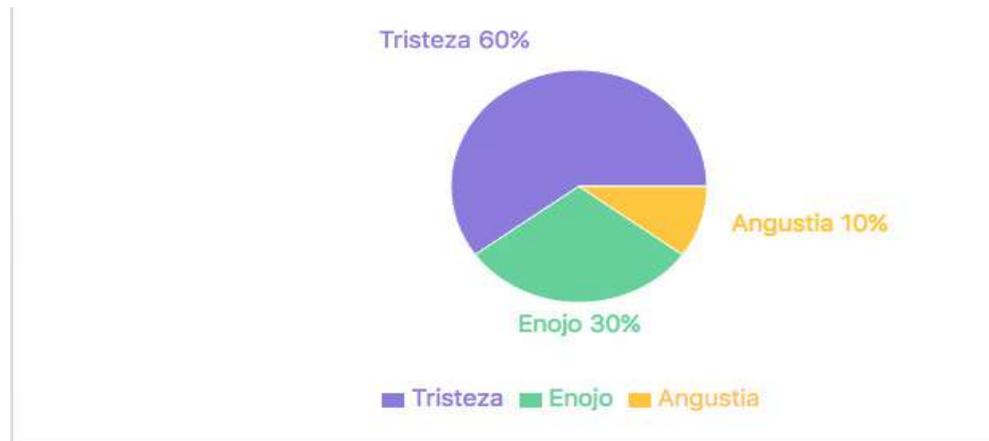
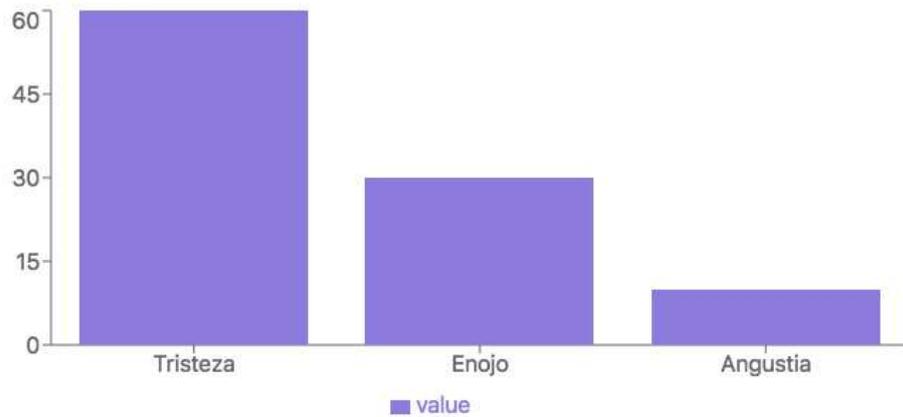
c) El Mapa de Nuestras Emociones: identificación y trabajo con emociones recurrentes

Un hallazgo fundamental del movimiento ha sido la identificación de emociones recurrentes entre las defensoras: tristeza, enojo/rabia, angustia y miedo. Lejos de ignorar estas emociones o verlas como debilidades, el MMDMTyNT las reconoce como indicadores importantes del impacto de la violencia estructural en los cuerpos-territorios.

A través de metodologías como la defensa participativa y la cartografía de las emociones, se ha logrado localizar dónde se anclan estas emociones en los cuerpos de las mujeres. Este mapeo/grafías emocional-corporales permite diseñar prácticas específicas para drenarlas, entendiendo que, si no se trabajan, pueden convertirse en enfermedades o en obstáculos para la organización política. El proceso implica no solo nombrar las emociones, sino localizarlas corporalmente y también reconocer su origen, que muchas veces se remonta a experiencias transgeneracionales de opresión ¿Dónde sientes la rabia, el dolor, la tristeza? ¿En qué parte de tu cuerpo se aloja el miedo y la angustia? Este mapeo no es un ejercicio abstracto, sino una herramienta colectiva poderosa que sirve para pasar a ejercicios y actividades para drenar lo que nos daña y liberar la energía que necesitamos para luchar.

Emociones Recurrentes en Talleres de Mujeres

Gráfica de Barras



d) La distinción entre emociones y sentimientos en los procesos organizativos

El colectivo Antsetik Ts'unun ha profundizado en la diferenciación entre emociones y sentimientos, una distinción crucial para el trabajo de sanación y organización política. Las emociones -tristeza, enojo, angustia, miedo- son respuestas inmediatas que se alojan en nuestros cuerpos. Los sentimientos -amor, dignidad, ternura, pero también resentimiento y frustración- son construcciones más duraderas que moldean nuestra visión del mundo y nuestra acción política.



Cuerpos - Madre Tierra. Taller de la IV Asamblea en las cascadas de Roberto Barrios, Chiapas. Crédito: Antsetik Ts'unun.

e) Una experiencia en Colombia:

El Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos coordinó junto con integrantes del colectivo Antsetik Ts'unun el Taller “Sanar-nos con la Madre Tierra desde la experiencia de los cuerpos-territorios, colectivos-territorios y red de redes movimiento” el 28 de noviembre de 2023 en la Universidad Distrital de Macarena, Bogotá, Colombia. Este taller, realizado en el auditorio Hermanos San Juan, se fundamentó en la premisa de que la sanación colectiva es un elemento crucial para fortalecer los procesos organizativos en múltiples niveles.

La dinámica, que contó con la participación de trece personas entre mujeres, jóvenes y una niña, inició con una ceremonia de integración colectiva. Este ritual, diseñado para honrar el espacio-tiempo y solicitar permiso a través de velas encendidas y tabaco, invitó a cada participante a presentar un objeto representativo de su vínculo con la naturaleza. La intención de cada objeto y vela encendida fue despertar una sensibilidad consciente del espacio-tiempo, fortaleciendo la presencia de cada persona y la escucha activa, la participación genuina y el trabajo colectivo, elementos indispensables en cualquier proceso organizativo.

Se compartió la experiencia de trabajo realizado en Chiapas, México, con mujeres defensoras de los territorios y de la Madre Tierra. Este trabajo,

centrado en la sanación colectiva y el cuidado de los cuerpos-emociones, ha demostrado ser una estrategia efectiva para potenciar los procesos organizativos de colectivos de mujeres de base en diversos pueblos y regiones. Al brindar herramientas para el autocuidado, el cuidado grupal y la sanación colectiva, se fortalece la capacidad de las defensoras para afrontar los desafíos inherentes a su labor como defensoras.

La identificación y el trabajo con las emociones recurrentes entre las personas defensoras de derechos humanos —tristeza, enojo, frustración— se llevó a cabo mediante una práctica colectiva. Los participantes, dispuestos en círculo, localizaron estas emociones en sus cuerpos y, a través de movimientos, tipos de respiración y sonidos de animales propios de la región colombiana (cóndor, serpiente, jaguar), trabajaron en conjunto durante 40 minutos para lograr drenarlas. Este ejercicio no solo permitió liberar tensiones individuales, sino que también generó una frecuencia común y un espejo-reflejo colectivo que también se ha identificado con las mujeres en Chiapas, México, elementos que consolidan la cohesión grupal y las redes de articulación a escalas internacionales.

La metodología empleada, que incluye la verbalización de resonancias después de cada práctica y la posibilidad de repetición según las necesidades del grupo, subraya la importancia de la flexibilidad y la adaptabilidad en los procesos de sanación colectiva. Estas características son fundamentales para abordar la diversidad de contextos y escalas en los que operan los movimientos sociales.

En conclusión, el taller evidenció que la sanación colectiva, lejos de ser un ejercicio meramente terapéutico individual, constituye una práctica integral que fortalece la capacidad de acción conjunta por la defensa de los derechos, los territorios y la Madre Tierra en contextos de violencia y colapso civilizatorio. Al atender las dimensiones emocionales y corporales de los participantes en un marco universitario, sientan las bases para procesos organizativos más resilientes, conscientes y efectivos en

las diversas escalas y espacios de trabajo: desde lo local hasta las redes de movimientos regionales e internacionales.

Parte 3: Hacia una política de la dignidad: Del dolor al amor en acción

La trayectoria como defensora y adherente al proyecto político zapatista del EZLN desde hace más de veinte años y en los últimos ocho años ser parte de colectivos de mujeres y del movimiento de mujeres defensoras de la Madre Tierra y los territorios en Chiapas me ha permitido vislumbrar una propuesta profunda: la construcción de una política de la dignidad.

En los últimos años venimos mencionando lo urgente y necesario de recuperar y revitalizar la categoría de *dignidad*, lejos de teorizarla, se trata de ponerla en la justa dimensión de su practicidad, es decir, como materia sensible del hacer ético-político por la vida en común.

Requiere analizar los “momentos constitutivos”, “las resistencias-rebel-días”, “las continuidades y límites”, “los espacios-tiempos”, “las múltiples subjetividades y singularidades”, “la memoria viva”, “el dolor y la rabia”, “el amor y responsabilidad común” y “la sanación colectiva”. Esto, como posibilidad para forjar diversos horizontes de posibilidades creativas. Dichas conceptualizaciones desde los sujetos históricos también nos posibilitan hacer visibles los procesos, momentos, epistemes, materia sensible, energía-fuerza, en el hilado fino y entramados que elabora nuevas formas de hacer política (Gutiérrez Luna, 2024c)

Esta perspectiva parte del reconocimiento de que las luchas por la justicia y la defensa de la vida no pueden desligarse del dolor provocado por los contextos de despojo, explotación, desprecio, represión, militarización y crimen organizado. Sin embargo, plantea que este dolor no debe convertirse en sufrimiento, resentimiento o frustración, pues ello desactivaría la dignidad y desviaría el rumbo de la lucha por la vida. Como hemos argumentado “el dolor-amor, a nuestro modo de ver, implica la

autovigilancia para no generar actor de guerra, es decir, una manera de hacer presente la no-violencia y, en cambio, generar la potencia creativa” (*Ibid*), es también un abrigo de esperanza mientras la potencia creativa genera sociedades otras.

En el corazón de esta propuesta se encuentra la premisa de que el dolor inherente a las resistencias-rebeldías debe caminarse desde el amor. Sólo transformando el dolor en amor es posible generar una acción colectiva genuina, arraigada en la fuerza de la dignidad rebelde (Gutiérrez Luna 2024b)

Desde el colectivo Antsetik Ts’unun se han explorado diversas estrategias para facilitar esta transmutación, reconociendo que no es un proceso sencillo, sino un camino de voluntad, persistencia y autoconciencia. Para el colectivo, una de las claves radica en el abordaje integral de la sanación colectiva. Al trabajar de manera holística las dimensiones física, emocional, mental y espiritual, se crean las condiciones para que el dolor pueda fluir y transformarse. Las prácticas ancestrales como el uso de plantas medicinales, la respiración consciente y el contacto con la naturaleza, se combinan con herramientas contemporáneas de kung fu para drenar emociones como la tristeza, el enojo y la angustia, que de otro modo podrían anclarse en el cuerpo y la psique.

Este enfoque reconoce que la sanación colectiva y el autocuidado no son meras estrategias emocionales individuales, sino procesos inherentes a la resistencia-rebeldía misma. No se trata de una etapa previa a la lucha, sino de una dimensión constitutiva de la misma.

En última instancia, la política de la dignidad apunta a la construcción de “lo común” desde el dolor-amor propio y colectivo. Reconoce que el sufrimiento compartido puede ser una semilla de conexión profunda, de reconocimiento mutuo y de tejido social. Pero para que ello ocurra, es necesario transitar conscientemente el camino de la sanación, evitando que el dolor se convierta en un lastre que paralice o desvíe la lucha.

Sólo así es posible construir una frecuencia-esperanza arraigada en las genealogías de resistencia, capaz de desafiar las totalidades opresivas y abrir horizontes de vida digna. Sólo desde esta integralidad es posible sostener procesos organizativos de largo aliento, basados en la potencia creativa y no en el inmediatismo, la normalización, el agotamiento o la desesperación.

Parte 4. Desafíos y horizontes: Tejiendo otras formas de hacer política

La propuesta de una política de la dignidad (Gutiérrez Luna, 2024b), enraizada en la sanación colectiva y el autocuidado, no está exenta de desafíos y complejidades. Sin embargo, al enfrentarlos de manera consciente y crítica, se abren caminos para construir otras formas de hacer política, más acordes con los anhelos de justicia y vida digna que animan estas luchas.

Estamos insistiendo en la necesidad de una política que pase por el corazón y el trabajo colectivo (Gutiérrez Luna, 2024b). Esta perspectiva cuestiona las concepciones tradicionales de la política como una mera lucha por el poder institucional y burocrático. En cambio, plantea la urgencia de recuperar las experiencias de los pueblos originarios y las expresiones organizativas autónomas de colectivos de mujeres, donde la política se vive como un acto de amor, responsabilidad y compromiso con la vida en todas sus formas. Se trata de una política en movimiento espiral, que busca la profundidad de los procesos vitales y se canaliza a través del amor y la dignidad, de la autocrítica y la corrección de errores para caminar lo que sigue con dichos aprendizajes y des-aprendizajes.

Para ello, es fundamental integrar de manera holística el pensamiento crítico (ético), la gestión de las emociones y la dimensión espiritual. Lejos de ignorar o menospreciar lo emocional y lo espiritual, como suele hacerse en la militancia urbana moderna, esta propuesta los reconoce

como dimensiones constitutivas de la existencia humana y de la lucha política misma. Sólo al integrarlos en un tejido común es posible trascender las limitaciones de las prácticas políticas reduccionistas y abrazar la complejidad de nuestras realidades.

En última instancia, estos desafíos y horizontes interpelan nuestras concepciones de la política y la lucha social. Nos invitan a replantearnos nuestras maneras de organizarnos, de relacionarnos con la vida misma y de construir “lo común” junto con la Madre Tierra ¿Cómo integrar una dimensión espiritual y de sanación emocional en la política, reconociendo nuestra interconexión con la memoria viva de nuestras genealogías, con todos los seres vivos y la naturaleza? ¿Cómo transitar de una política centrada en el individuo y la toma del poder, hacia una política que parte de la experiencia colectiva, comunitaria y la construcción de autonomía? ¿Qué implica poner la dignidad, entendida como la transformación del dolor a través del amor, en el centro de nuestras luchas y formas de hacer política? ¿Cómo generar procesos de autocrítica y sanación colectiva que nos permitan trascender la forma política centrada en el poder, el interés, los resentimientos, formas de venganza o la claudicación que desvían en los horizontes comunes? (Gutiérrez Luna, 2024b). Las respuestas no son sencillas, pero son indispensables si queremos construir otras formas de relación que no nos opriman y despojen.

Conclusiones

La sanación colectiva emerge como un pilar indispensable para fortalecer los procesos organizativos de resistencia-rebeldía y defensa de la Madre Tierra y los territorios. Lejos de ser un ejercicio meramente terapéutico individual, constituye una práctica integral que fortalece el tejido social, la identidad colectiva y la capacidad de acción conjunta frente a los desafíos contemporáneos (militarización, megaproyectos, crimen organizado). Al atender las dimensiones emocionales y corporales de los

participantes en un marco colectivo y comunitario, sienta las bases para procesos más resilientes, conscientes y efectivos en diversas escalas.

El análisis histórico revela que el vínculo ancestral de los pueblos con la Madre Tierra ha sido sistemáticamente socavado por procesos de despojo, explotación, represión, exclusión y marginación, especialmente hacia las mujeres. La ruptura forzada de esta relación sagrada no sólo ha implicado la pérdida de bienes materiales, sino también la erosión de saberes, prácticas y relaciones que sostenían formas de vida que buscan un equilibrio con la naturaleza. Reconocer estos antecedentes es crucial para comprender la profundidad y la urgencia de los procesos de sanación colectiva actuales.

La experiencia del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT) en Chiapas, México, así como los hallazgos del colectivo Antsetik Ts'unun constituye un referente invaluable en este sentido. Su comprensión integral de la relación cuerpos-territorios y Madre Tierra, su trabajo con emociones recurrentes como la tristeza y el enojo, su distinción entre emociones y sentimientos en los procesos organizativos, evidencian la centralidad de la sanación colectiva en su lucha.

Pero más allá de estas prácticas concretas, ha permitido vislumbrar una propuesta profunda: la construcción de una política de la dignidad. Esta perspectiva reconoce el dolor inherente a las luchas por la justicia y la defensa de la vida, pero plantea que este dolor no debe convertirse en sufrimiento, resentimiento o frustración. En cambio, propone caminarlo desde el amor, transformando el dolor en amor y la rabia en dignidad rebelde mediante procesos de sanación colectiva e integral.

Esta política de la dignidad implica desafíos y horizontes que interpe-lan nuestras concepciones tradicionales de la lucha social. Nos invita a replantearnos nuestras maneras de organizarnos, de relacionarnos con la vida misma y de construir “lo común” para “el común”. Nos llama a

integrar de manera holística el pensamiento crítico, la gestión emocional y la dimensión espiritual, aprendiendo de las experiencias de los pueblos originarios y las expresiones organizativas autónomas de colectivos de mujeres.

Más que una simple estrategia, la sanación colectiva se revela como un acto político de amor y compromiso con la vida en todas sus formas.

A través de este recorrido, vimos cómo la sanación colectiva no es solo una respuesta a las crisis actuales, sino una propuesta radical para re-imaginar y re-construir nuestros mundos de vida desde ahora y desde las raíces, nutridas por la sabiduría ancestral y el poder transformador del cuidado mutuo y la conexión con nuestra Madre primera/Madre Tierra. En un mundo más allá del borde del colapso, estas prácticas ofrecen no solo esperanza, sino un camino concreto hacia la construcción de un rumbo más justo y pleno que no sólo involucran a las mujeres sino a toda humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cabal, 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*, ACSUR- Las Segovias, pp.1 - 25. <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>
- Goettner - Abendroth, Heide. (2017.) *Sociedades Matriarcales*. Estudios en torno a las culturas indígenas alrededor del mundo. México: Taller Editorial la Casa del Mago.
- Gutiérrez Luna, Diana, I. (2022). Respirando Dignidad. Mujeres, Madre Tierra, pueblos originarios y organización. *Estudios*, 48, Julio - Diciembre, UNC, pp.123-142. [file:///Users/macbook/Downloads/Respirando+Dignidad.+Mujeres,+Madre+Tierra,+pueblos+originarios+y+organizaci%C3%B3n%20\(21\).pdf](file:///Users/macbook/Downloads/Respirando+Dignidad.+Mujeres,+Madre+Tierra,+pueblos+originarios+y+organizaci%C3%B3n%20(21).pdf)

- _____. (2024a). Formas de entender el accionar organizativo de las mujeres desde la multiescalaridad en la defensa de la Madre Tierra y la sanación colectiva, Chiapas, México. *Mujer y políticas Públicas*, 2 (2), 22 – 49. DOI: <https://doi.org/10.31381/mpp.v2i2.6010> .
- _____. (En edición). (2024b). Una política enraizada con la Madre tierra y desde el corazón. Claves para una política de la dignidad. Utopía y Praxis Latinoamericana. Caracas: CESA-FCES-Universidad de Maracaibo-Venezuela
- _____. (En edición). (2024c). Revolución (es) desde las Autonomías. La dignidad como abrigo de esperanza, en Chiapas, México. En “Lutas territoriais e suas geografias nas Américas”, Coord. por Pires Cláudia y Rego Nelson. Universidad Federal de Río Grande do Sul.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely. (2006). *Micropolítica, cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Harvey, David. (2001). *Espacios del Capital*, España: Akal
- _____. (2005). *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Klein, Hilary. (2019). *Compañeras: historias de las mujeres zapatistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lenkendorf, Carlos. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Luxemburgo, Rosa (1967). *La acumulación originaria del Capital*. México: Grijalvo.
- Polanyi, Karl (2009a). *La Gran Transformación*. México: Juan Pablos Editor.
- _____. (2009b). *El sustento del hombre*. Buenos Aires: Capitán Saing Libros.
- Shiva, Vandana. (1988). *Abrazar la Vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Cuadernos Inacabados.
- Siderac, Silvia. (2019). Acuerpándonos para tejer pluralidades. Entrevista a Lorena Cabnal. En *Revista Entramados, educación y sociedad*. Facultad de humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/entramados/article/view/3727> .
- Tzul Tzul, Gladys. (2016). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. *El Apante, Revist de Estudios comunitarios*, 2, pp. 125 – 140. <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/sgcitzul.pdf>
- _____. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq’ena*. Editorial Maya Wuj.

Werlhof, Claudia. (2015). Madre Tierra o Muerte. Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado. México: El Rebozo.

Werlhof, Claudia y Behmann, Mathias (2010). Teoría crítica del patriarcado. Hacia una ciencia y un Mundo ya no Capitalista ni Patriarcales. Berlin: Editorial Peter Lang.





México

Diferentes usos y manejos de las plantas simbólicas y su diversidad

El papel de las mujeres en Dolores, Teopisca y Paraje Chilimjoeltic, Chamula, Chiapas

María del Carmen Pérez Díaz*

Elisa Cruz Rueda**

Planteamiento del problema

Hasta donde hemos leído en el manejo de plantas de los autores Garza, M. (2012); Schultes, R. E., Hofmann, A., Rälsch, C. (1979) no hay como tal un abordamiento sobre si las comunidades originarias siguen dándole importancia a la transmisión de la oralidad de los conocimientos

- * Estudiante del octavo semestre de la Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena (EGAI) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. correo: maria.perez54@unach.mx. Exponemos brevemente parte del proyecto de investigación de María del Carmen Pérez Díaz quien pertenece a un linaje de curanderos o chamanes, pero que por el desplazamiento forzado que sufrió su familia como otras más están en riesgo los conocimientos asociados a esa práctica ancestral.
- ** Abogada y antropóloga, doctora en ciencias antropológicas por la UAM-I, profesora investigadora de tiempo completo por oposición en LGAI-UNACH. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. correo: elisa.cruz@unach.mx

ancestrales, y en este caso sería el conocimiento sobre las plantas medicinales y comestibles, sobre todo el conocimiento de los indígenas y mucho menos de la mención de las mujeres y su papel fundamental en el conocimiento y uso de plantas.

Anterior tercer alcalde de San Juan Chamula 11 de diciembre del 2022, rito de rezo con inciensos para pedir por su bienestar de regreso a su hogar.



Crédito: María del Carmen Pérez Díaz.

De lo anterior nos formulamos las siguientes preguntas de investigación: ¿Será que los pueblos originarios siguen utilizando las plantas medicinales? ¿Será que ya perdieron el conocimiento de ciertas plantas? o ¿Conocen la planta y saben para que sirve, pero no saben cómo usarla? Y ¿La transmisión del conocimiento de las plantas se da igual o de la misma manera entre hombres como entre las mujeres?

Suponemos que las personas de las comunidades ya no le dan la importancia al conocimiento sobre las plantas medicinales y comestibles que se transmite de generación en generación por medio de la oralidad, es necesario aclarar ¿por qué ya no le dan importancia? y si hay personas que sigan utilizando las plantas cómo lo introducen en sus vidas diarias. Saber si aún hay médicos (chamanes o curanderos) de pueblos originarios y cómo dan uso a las plantas. De igual forma, demostrar la importancia de la conservación de los conocimientos sobre las plantas medicinales y comestibles. Para esto es importante conocer las enfermedades y padecimientos sobre las cuales se usan las plantas. Por lo anterior para nuestro tema de tesis nos interesa desarrollar:

Objetivo General: Investigar cuáles son las enfermedades y padecimientos sobre las cuales se emplean las plantas medicinales y comestibles, buscando visibilizar el importante rol que las mujeres tienen en el cuidado de la salud de sus familias y comunidades y cómo utilizan los recursos naturales para ese propósito.

Objetivos Específicos:

- Investigar cómo los médicos tradicionales clasifican los tipos de enfermedades y padecimientos que en las comunidades objeto de análisis se presentan, pero que para la biomedicina no son enfermedades o si ésta las reconoce cuáles serían esas enfermedades
- Analizar los usos que las personas que ejercen la medicina tradicional indígena les dan a las plantas ¿qué plantas son las que más se usan y las más conocidas? ¿qué prácticas tradicionales hay en

torno a estas plantas? ¿cuál es la contribución de esas personas en la conservación y transmisión de su conocimiento a las generaciones más jóvenes?

- Analizar cómo participan las mujeres en el uso de las plantas medicinales y comestibles.

Hipótesis

El uso de las plantas es muy diverso en cualquier parte del mundo, dependiendo del lugar las plantas pueden utilizarse de muchas maneras. Pueden utilizarse para comidas, bebidas, remedios naturales, jabones, champús, entre muchas cosas. Se espera que las mujeres tengan un mayor conocimiento y uso de plantas medicinales y comestibles en comparación con los hombres, debido a su histórico rol como cuidadoras de la familia y del hogar, así como por su tradicional conexión con la naturaleza y la medicina natural.

Justificación del tema y lugar de investigación.

El tema de investigación es importante porque una de nosotras pertenece a una familia de chamanes y tiene algunos conocimientos de plantas, pero en el momento de que fueron afectados por el desplazamiento forzado de nuestra comunidad de origen y llegar a una comunidad religiosa distinta, se nos ha dicho que las prácticas de chamanismo o brujería son malas. Por ello se perdió mucho del conocimiento sobre varias plantas medicinales y rituales de limpia, se dejó a un lado la transmisión del conocimiento de estas plantas por cuestiones religiosas. Cabe aclarar que la “nueva religión”, si permite utilizar las plantas siempre y cuando no sea un curandero el que te haga el remedio, o la limpia, sino que debe ser un miembro familiar el que haga el uso de la planta, es decir, no debe ostentarse como curandero. Además, de que la utilización de flores para adornar las iglesias es bien vista, siempre y cuando no sean plantas de

mueritos o de limpias como ejemplo: flor de cempasúchil o flor de terciopelo, entre otras.

Es importante considerar que el papel de las mujeres en el uso y manejo de las plantas simbólicas (que tiene un valor cultural en la religión o tradiciones, que representan conceptos como la vida, la pureza o la suerte respectivamente) es fundamental, ya que tradicionalmente son las encargadas de recolectar, cultivar y preparar las plantas para su uso en diferentes contextos. No solo es hablar de plantas medicinales y salud, sino que es hablar de la supervivencia de un pueblo que tuvo que enfrentar el desplazamiento forzado, dejando el espacio territorial donde habían nacido y crecido las personas que la integran, y sobre el cual habían construido un conocimiento biocultural. El manejo de las plantas es una pequeñísima parte de supervivencia cultural y de ese conocimiento biocultural. Al estudiar los diferentes usos y manejo de las plantas simbólicas en dos comunidades nos permitirá comprender mejor la relación de las comunidades originarias con su entorno natural, así como valorar la importancia de conservar y preservar esta diversidad biocultural.

Las razones del por qué nos proponemos elaborar un Catálogo de enfermedades y tratamientos recomendados (tsotsil y español) y un Recetario de saber de una cocina originaria (tsotsil y español)

El Catálogo de enfermedades y tratamientos recomendados es necesario para tener un registro de las enfermedades más comunes en las comunidades originarias, así como de los tratamientos efectivos y tradicionales que han sido utilizados para combatirlas. Esto ayuda a preservar y transmitir el conocimiento ancestral sobre la medicina indígena, así como a mejorar la atención médica y la salud de la comunidad.

Y las razones de hacer un recetario de cocina originaria serían varias:

1. **Conservación de la cultura:** Un recetario de cocina indígena permite conservar y difundir las tradiciones culinarias de los pueblos originarios, contribuyendo así a la preservación de su cultura y patrimonio.
2. **Reconocimiento y valorización:** Realizar un recetario de cocina indígena significa reconocer y valorar la riqueza gastronómica de estos pueblos, dándoles la visibilidad y la importancia que merecen.
3. **Rescate de ingredientes y técnicas ancestrales:** Muchas recetas indígenas utilizan ingredientes y técnicas culinarias que han sido transmitidas de generación en generación y que se encuentran en riesgo de perderse. Un recetario contribuye a rescatar y preservar estos conocimientos.
4. **Promoción de la alimentación saludable y sostenible:** La cocina indígena suele ser muy nutritiva y respetuosa con el medio ambiente, ya que se basa en ingredientes locales y de temporada. Un recetario de cocina indígena puede servir como fuente de inspiración para promover una alimentación más saludable y sostenible.

En otras palabras, el recetario de cocina originaria indígena es importante para preservar las recetas tradicionales de la cocina indígena, que no solo son deliciosas, sino también nutritivas y beneficiosas para la salud. Además, promueve la valorización de la cultura culinaria indígena y ayuda a conservar la diversidad alimentaria de las poblaciones indígenas.

En resumen, ambos resultados (catálogo y recetario) son herramientas importantes para fortalecer la identidad cultural y promover el bienestar de las comunidades indígenas.



México

Conocimiento tradicional de los ch'oles de Teanijá, Salto de Agua, Chiapas México

Adriana Corroy Moral
Ramón Mariaca Méndez
Elisa Cruz Rueda*

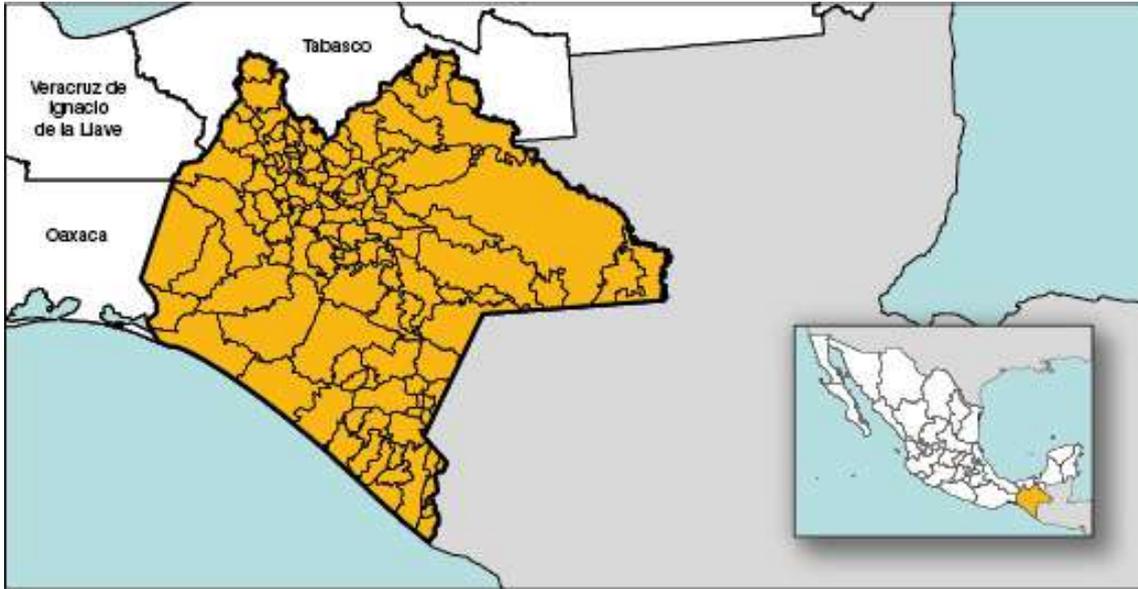
En este texto se analiza el conocimiento tradicional de los ch'oles de Chiapas, México, en tres vertientes principales: 1) la milpa; 2) curar y 3) jugar: relación de los niños con la naturaleza. Estos resultados son producto de una investigación doctoral realizada en los años 2016-2020 con familias ch'oles de Teanijá, Salto de Agua, Chiapas.

Los ch'oles son un grupo étnico que habita en la zona Norte del estado de Chiapas en la región económica llamada XIV Tulijá tzeltal chol, integrada por siete municipios localizados en la parte noreste del estado de Chiapas. (Figura 1). Salto de Agua forma parte de esta región, en la zona existe una sola zona urbana que lleva el mismo nombre y 368 localidades

- * Adriana Corroy Moral. Posdoctortante en el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Chiapas, México. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Ramón Mariaca Méndez es Investigador Titular “B” con Definitividad, SIN nivel II. ECOSUR, Chiapas. Investigador invitado del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Elisa Cruz Rueda Abogada y antropóloga, doctora en ciencias antropológicas por la UAM-I, profesora investigadora de tiempo completo por oposición en LGAI-UNACH. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”.

rurales. El 69.9% de la población es indígena hablante del ch'ol y en menor proporción tzeltal.

Figura 1: Mapa de México y el estado de Chiapas.



Fuente: INEGI 2020

Teanijá es una de las 368 localidades del municipio con un alto índice de marginación y rezago social, su nombre significa en ch'ol "agua de cal." Se ubica en las laderas de un pequeño río con el mismo nombre. Tiene 293 habitantes de los cuales 159 son mujeres y 134 hombres; 96% de la población habla ch'ol, 42% no habla español, alrededor del 25% es analfabeta y viven principalmente de la agricultura. Cuenta con 65 viviendas con agua entubada no potable y sin servicios hospitalarios; una escuela primaria rural multigrado y transporte público que permite a los jóvenes acudir a las escuelas secundarias cercanas y a sus habitantes obtener servicios de salud (INEGI, 2020).

Conocimiento tradicional

El conocimiento tradicional se entiende como un sistema de saberes originarios y campesinos, dinámico y holístico. Compuesto de conocimientos integrados e interconectados con el entorno natural, las relaciones sociales y la cultura de las comunidades, generados, preservados y utilizados por las comunidades y pueblos tradicionales (Olivé L. 2014). En esta investigación encontramos en los ch'oles la importancia de la familia, la comunidad, el contexto y las experiencias de vida en la obtención de conocimientos, de ahí la manera en que este pueblo interpreta la realidad, permeada por su cosmovisión, esto se puede observar en tres vertientes de la generación de conocimientos:

1) La milpa

Es un sistema de producción agrícola prehispánico de la cual subsistían los mayas y es actualmente la principal fuente alimentaria de los campesinos ch'oles. Antiguamente se pensaba que la milpa estaba constituida únicamente por la siembra de maíz, frijol y calabaza, aunque en la actualidad se reconoce como un sistema agroecológico en el que coexisten más de 40 especies por grupo originario (Mariaca, R. 2022).

La milpa denota el conocimiento tradicional de los campesinos acerca del ambiente, la biodiversidad, la preservación de germoplasma y recursos medicinales. De acuerdo con Mariaca R. (2022) la milpa es “Un sistema de producción agropecuario y forestal cuyas bases sociales, económicas y culturales, así como su profundidad histórica lo hacen dinámico en el tiempo y el espacio y altamente adaptativo, de ahí su persistencia. Se basa en un profundo conocimiento local sobre el ambiente físico, biótico y en una estrecha e indisoluble relación entre la tecnología, el germoplasma utilizado y la cosmovisión maya.”

Lo anterior se refleja en las familias ch'oles de Teanijá ya que estas subsisten de los productos que de ella obtienen. Además de varias especies

de maíz, frijol (*Phaseolus vulgaris*) y calabaza (*Cucurbita pepo*) adquieren algunos tubérculos como yuca (*Yucca guatemalensis*) y camote (*Ipomoea batatas*); quelites (*Senna fruticosa*), chile (*Spathiphyllum friedrichsthali*), cilantro (*Coriandrum sativum*), cebollín (*Allium fistulosum*) y albahaca (*Ocimum campechianum*); hongos comestibles y árboles frutales como mango (*Mangifera indica*) mandarina (*Citrus reticulata*), limón (*Citrus limon*), zapote (*Pouteria sapota*), caña (*Saccharum officinarum*), piña (*Ananas comosus*), guanábana (*Annona muricata*), momo (*Piper auritum*), chapay (*Astrocaryum mexicanum*) y malanga (*Colocasia esculenta*) entre muchos otros. Utilizan además madera de algunos árboles para construir sus casas y leña para cocinar sus alimentos. Adicionalmente en la milpa ponen trampas para cazar algunos animales como cereques (*Dasyprocta punctata*), tepezcuintles (*Cuniculus paca*) y armadillos (*Dasyproctidae*). Figura 2a.

Figura 2a: Trampa para cereques en la milpa. 2b primos trabajando en la doblada del maíz.



Crédito: Adriana Corroy Moral 2018.

El conocimiento que tienen acerca de este agrosistema es transmitido de manera generacional. Observamos que esta es una actividad familiar, los hijos y sobrinos varones acompañan a los padres a realizar las actividades de limpia, siembra y cosecha. Es también a través del acompañamiento que los más jóvenes aprenden cuándo, dónde y qué especies deben de

sembrar de acuerdo con los ciclos estacionales, ellos saben que para ello el agua es un componente esencial.

Para obtener una buena cosecha el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, los ch'oles hacen un ritual primero en la iglesia católica de la localidad. Ahí llevan maíz, gallinas y patos, rezan en el interior de la iglesia y posteriormente afuera de la misma donde está la cruz de origen maya que representa un manantial. Posteriormente todos lo pobladores hacen una peregrinación a una cueva sagrada donde nace el agua. Ahí cocinan y entierran la comida para que coma el dios del agua, este ritual a decir de pobladores es una manera de agradecer por los alimentos y al mismo tiempo solicitar buenas cosechas.

2) Conocimiento para curar

Observamos que para curarse o sanar se reza y/o se acude a una curandera. Esta práctica se encuentra asociada a las mujeres de la familia. Generalmente es la abuela, la suegra o la madre, sin embargo, algunos de los hijos e hijas siempre están presentes en estas actividades.

El rezo lo realizan frente a un altar característico de casi todas las casas de Teanijá, este tiene imágenes de la virgen de Guadalupe, el señor de Tila y el niño dios. Encienden una veladora y las mujeres rezan de manera grupal o individual, esta práctica responde a sus problemas y preocupaciones, pues está relacionada con dificultades familiares como por ejemplo la salud y bienestar de sus hijos migrantes o un pariente con problemas de salud.

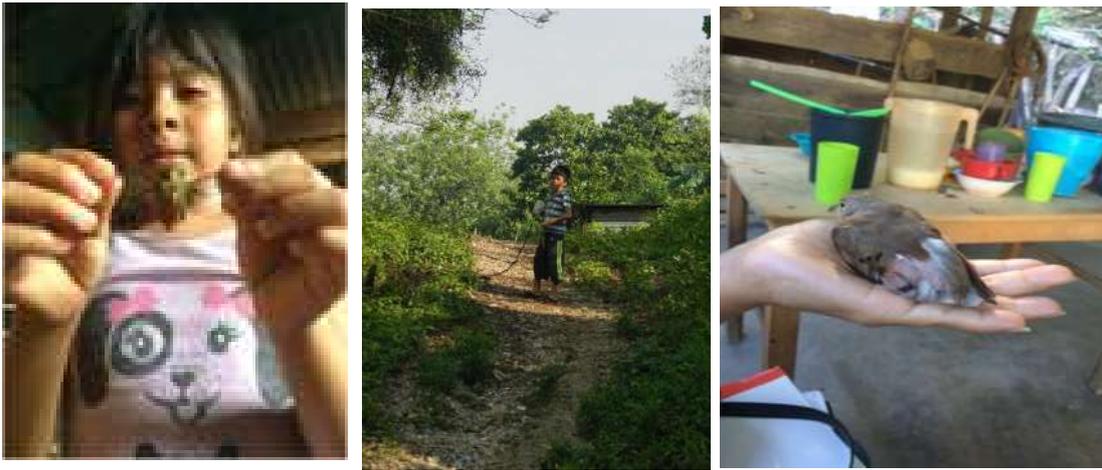
Observamos que la curandera asiste a la casa donde se encuentra el enfermo. Ella llega con sus dos pequeños hijos quienes están presentes y la apoyan en el proceso. María la curandera dice que proviene de una familia de curanderas o chamanes donde su abuela le enseñó a su mamá y ahora ella les enseña a sus hijos.

Los niños demuestran sus conocimientos trayendo del traspatio albahaca (*Ocimum campechianum*), ruda (*Ruta*), lembal, ajos (*Allium sativum*), incienso y un huevo de gallina fresco. La curandera pregunta a la paciente si le duele la cabeza, la panza o cualquier parte del cuerpo. Ella le contesta que le duelen las rodillas y a veces la panza. Le toma el pulso para saber como está su *chulel* o espíritu (figura 3a), notando que está debil. Empieza a pasarle las hierbas por el cuerpo y el huevo mientras le reza en *ch'ol* y le pregunta si tiene problemas con sus padres o en el trabajo, ella le contesta que no, la curandera le dice que le duelen las rodillas porque le tienen envidia en su trabajo y en su casa con su madre que también tiene un miedo relacionado con su niñez y un accidente reciente.

La curandera procede a la curación rezando y pasando las hierbas, haces pausas y escupe el *lembal* (bebida alcoholica) y empieza a cantar en *ch'ol* “dios que lo hace, dios que lo quita, dios que le diga como lo va a curar”. María termina la curación y le dice que va a necesitar otras “limpias” para sanar, posteriormente se acerca al altar y empieza a rezar para pedir por la salud de la paciente.

Pudimos observar en esta práctica como se transmiten los conocimientos y de alguna manera como la enfermedad devela sus relaciones sociales, los miedos, envidias, problemas y preocupaciones acerca del trabajo y la familia. Se manifiestan con el dolor de diversas partes del cuerpo y que además afectan el espíritu. Para “sanar” se canta, reza y se pide a dios. La estrategia para aprender a curar se da por el conocimiento de flora y fauna con usos medicinales, rituales y el acompañamiento, además se utilizan los sentidos como el ver, escuchar y tocar; de esta manera el conocimiento se transmite y construye a través de la familia, desde los abuelos hasta nietas y nietos en la práctica.

Figura 3a. Niña jugando con una chicharra. 3b. Niño atrapando chicharras. 3c Niño jugando con una paloma atrapada con tirador.



Crédito: Adriana Corroy 2018.

3) Jugar: conocimiento y la relación de los niños con la naturaleza

Observamos a muchos niños con un tronco delgado muy largo, a éste le atan la mitad de una botella de plástico y la cortan a manera de embudo (Figura 3c). Éstas son trampas para atrapar chicharras (*Proarna sp*), éstas se oyen por todas partes; ellos dicen que con la luz del sol, se callan, y cuando hace sombra gritan más, y ese es el mejor momento para atraparlas pues por su sonido saben en qué parte de la rama están, además de ser sus juguetes (Figura 3b) son su alimentos pues se las comen asadas.

Los niños mencionan que juegan a cazar pajaritos con tiradores (Figura 3d), tirar mangos de los árboles con piedras, y atrapar insectos como los *nucú-shiüu* (*Atta cephalotes*) hormigas arrieras que salen solo en el mes de junio, juegan con ellas les quitan las alas, las tuestan en el comal y se las comen con sal y tortilla. El *tyuts* es como una rana verde (*sp*) al cual le quitan la cabeza y se come asada con sal, se divierten atrapándolas de noche en el río y los arroyos cercanos. El *jux* es un escarabajo (*sp*) que se come asado y vive en los troncos. También les gusta jugar a sacar el *Pecchol* (*sp*) el cual es un gusano que tiene la cabeza aplastada, vive en

la leña, es blanco como de 5 cm y solo crece en un árbol que se llama *okiñtye (sp)*, se come con sal y tortillas. También les gusta El *lewjol (sp)* es un chapulin que crece en el monte y se mete en el joloche del maíz, lo encuentran en la tapiscada del maíz.

Todo lo anterior, nos muestra que entre niños, adultos y jóvenes ch'oles hay un conocimiento estrecho, profundo de su ambiente, recursos animales y vegetales directamente asociados a su supervivencia, prácticas culturales que desde niños se aprenden y usan y son todas para subsistir conocen para qué se usa el recurso natural, pero también el nombre, el lugar y la época. Conocimiento tradicional y ancestral transmitido generacionalmente a través de la familia, habitado por vivencias, experiencias y prácticas culturales donde se usan los sentidos, la alimentación, los rituales, el juego, la recreación y la conexión con la naturaleza generando los saberes ch'oles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Mariaca Méndez, Ramón. 2022. La bioculturalidad, concepto clave para entender y valorar el manejo de los recursos naturales de los pueblos originarios de Chiapas. En: Gillian E. Newell y Enrique Pérez López. Aportaciones teórico-prácticas a la bioculturalidad. Aproximaciones desde el sur mexicano. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas: 285-325.
- Olivé León. 2014. Sociedades plurales de conocimiento y conocimientos tradicionales. En: Olivé L. y Luz Lazos Ramírez (coordinadores). Hacia un modelo cultural de sociedad del conocimiento en México. Universidad Nacional Autónoma de México: 57-77.
- Ubierno-Corvalán Paola Andrea, María Guadalupe Rodríguez-Galván, María Lourdes Zaragoza-Martínez, Pilar Ponce-Díaz, Alejandro Casas Y Ramón Mariaca-Méndez. 2022. Agrobiodiversidad vegetal comestible en el territorio indígena maya-ch'ol de Chiapas, México. Tropical And Subtropical Agroecosystems 23 (2020): #46: 1-14.





México

Los curanderos y su forma de ver el mundo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas

Paulina Michell Solís Díaz*

Elisa Cruz Rueda**

En la cosmovisión de un curandero la importancia de su trabajo está en la conexión que tiene con la naturaleza, el mundo espiritual y el mundo material. Entender la cosmovisión que tienen es algo muy complejo, puesto que ellos no son como un doctor que estudió la universidad, y tiene una respuesta para diversas enfermedades, dándonos algún medicamento para calmar o controlar los síntomas; los curanderos no hacen eso, ellos curan a las personas de una forma muy distinta, ven más allá de los síntomas revisando las causas de la enfermedad: sintiendo la energía que llevan sus pacientes, y recomendándoles remedios naturales, o pasando un huevo con albaca por su cuerpo, barriéndolos de arriba hacia abajo, mejorando la energía y quitando el mal que llevan.

* Estudiante del tercer semestre de la Licenciatura en Gestión para el Desarrollo y la Diversidad (LGDD) de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena (EGAI) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), México. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Correo: paulina.solis90@unach.mx

** Profesora investigadora de tiempo completo por oposición de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena UNACH. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Correo: elisa.cruz@unach.mx

Lo que se muestra en este artículo es producto de una breve investigación que realizamos como trabajo final de la materia *Cosmovisión y diversidad* en la licenciatura LGDD de la EGAI. Nuestro informante clave fue la tía de una de las autoras que teniendo raíces indígenas no hablaba ninguna lengua originaria por lo que tuvo que aprender varias lenguas para comunicarse con divinidades o entidades superiores para estar en condiciones para honrar el don que se le había otorgado: curar.

Un ejemplo que nos compartió fue el de un bebé que tenía mal de ojo, estaba muy inquieto, lloraba constantemente, pero al llevarlo con el médico alópata o que conoce la biomedicina le dijo al papá y a la mamá “está enfermo” recomendando una medicina, pero el bebé no mejoraba, por lo que sus progenitores le decían al médico “será que tiene mal de ojo”, pero el médico les decía que eso del “mal de ojo” no existe. Como el bebé no mejoraba decidieron llevarlo con un curandero quien les dijo que la energía del bebé estaba mal y que era algo muy normal procediendo a pasar un huevo y hierbabuena sobre el bebé y, rociándolo con “loción verde”, al juntar estos elementos y pasarlos sobre el cuerpo del bebé éste mejoró radicalmente.

¿Cómo la práctica de la curandería sigue existiendo en San Cristóbal de las Casas si éste se considera como un lugar de los españoles?

Aunque San Cristóbal de las Casas sea una ciudad, sigue conectada a ciertas tradiciones ancestrales, pues hace unos años el pueblo era conocido por tener buenos curanderos o “brujos” como los conocen los san cristobalenses, pues a pesar de la medicina clínica o alópata, los curanderos han sobrevivido y han sido muy solicitados a lo largo del tiempo

¿Por qué las personas preferían a un curandero en lugar de un doctor que estudió por largos años la medicina?

Bueno, es sencillo de explicar. Muchas veces los médicos se encierran en conocimientos que solo pueden constatar con los sentidos, eso les impide

ver más allá de lo evidente, es decir, no tienen una cosmovisión amplia, y buscan una respuesta “científica” para todo. Muchas veces la respuesta a las enfermedades no las puedes encontrar en un estudio biomédico, ni tampoco se pueden curar con medicamentos alópatas, es cuando la persona que practica la curandería entra en acción. Cuando la gente ha probado todo y no hay cura, confía en los curanderos porque sus procedimientos son naturales utilizando el conocimiento tradicional, también lo combinan o conjuntan con la búsqueda de respuestas espirituales. Así hay enfermedades que para muchos médicos alópatas no existen, como lo es el mal de ojo, el empacho o el espanto.

Para aproximarnos al conocimiento de la curandería, consideramos fundamental hacer referencia a Alfredo López Austin sobre lo que define como ecúmeno y anecúmeno.

Las criaturas están reducidas al tiempo-espacio mundano, por lo que éste puede recibir el nombre de ecúmeno; el tiempo-espacio divino, que en contraposición puede llamarse anecúmeno, sólo está ocupado por dioses y fuerzas, entes que también ocupan o transitan por el ecúmeno. Ecúmeno y anecúmeno están comunicados por numerosos umbrales en los que son entregados las ofrendas y por los que fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos para bien y para mal de las criaturas. (López Austin, 2012).

Entonces, el ecúmeno es la casa de las criaturas. No así el anecúmeno, que está vedado a la sustancia densa, perceptible y mundana. En otras palabras, el Ecúmeno es todo lo que nuestros ojos pueden ver y lo que podemos tocar, por otra parte, el anecúmeno se refiere a la parte divina, lo que no podemos ver, pero si sentir, un ejemplo podría ser el viento, si bien no lo podemos ver y tocar como tal, está ahí, existe. Pasa lo mismo con las personas curanderas, muchas de ellas trabajan con un espíritu el cual les dice qué hacer o cómo curar, e igualmente cuando hacen su trabajo utilizan ciertos artefactos espirituales, cuidando y curando a sus pacientes. Se trata de entes y percepciones que no podemos ver, y no

podemos entender porque es algo muy complejo, pero ciertamente es algo que existe.

La mesa de los santos guías y protectores de Doña Amparo.



Crédito: Paulina Michell Díaz.

¿Qué es un Nahual y que diferencias tiene con un Tona?

Para algunos pueblos prehispánicos, el Nahual es un ser que puede transformarse de persona en animal, adquiriendo las cualidades y sabiduría de este. También se ha asociado como cualidad de los chamanes o brujos.

Según la tradición Zapoteca, para descubrir el tona asignado, se tallaba un animal pequeño en madera de Copal para colgarlo al cuello del recién nacido. En esta misma tradición, una forma en la que se asignaba el Tona al recién nacido era que el padre realizara un círculo de sal y mezcal alrededor de la casa; dependiendo de las huellas que aparecían dentro del círculo, era el animal protector del nuevo miembro de la familia. (Peyote, 2022).

Un nahual y un tona son bastante parecidos, pues para muchos pueblos son animales protectores, tanto individualmente como para familias completas, son seres que nos cuidan y protegen, pero en San Cristóbal de las Casas los Nahuales son visto como algo malo, como brujos que se transforman en animales para hacer el mal y asustar a otras personas, y ciertamente el término “tona” no es reconocido, tristemente muchas veces se confunde el trabajo de los curanderos con los brujos o hechiceros que realizan trabajos de brujería para dañar a las personas, como lo son los amarres, congelamientos, etc.

Después de ver todos estos conceptos que se relacionan con los curanderos y que definen un poquito de su cosmovisión pasamos a la entrevista que se aplicó a doña Amparo Solís, una curandera tradicional de San Cristóbal de las Casas Chiapas.

¿Cómo es que recibió este Don?

Gracias a su ayuda pudimos comprender de una mejor forma la vida que tienen los curanderos antes y después de recibir el Don. Así, Doña Amparo explicó que desde que estaba en el vientre de su madre un curandero les informó a sus padres que el bebé que venía en camino traía consigo un don muy especial, al principio sus padres desconfiaron de aquel curandero, y esperaron que todo saliera bien en el nacimiento. Agregó que, siendo pequeña, cuando tenía unos 8 o 9 años, tenía sueños constantes, en los cuales ella curaba a las personas, sobre todo a mujeres embarazadas, en aquel entonces no comprendía lo que significaban esos sueños. También Doña Amparo nos contó que veía que alguien la seguía constantemente, a esa edad sus padres la llevaban a la iglesia, pero a ella no le gustaba asistir porque siempre se desmayaba, y escuchaba un canto sutil el cual nadie más escuchaba, no sentía en que momento sucedía, pero cuando reaccionaba sus familiares y personas de la iglesia se encontraban abrazándola y tratando de despertarla, y hasta hoy en día dice que no ha vuelto a ninguna iglesia, porque teme que aquello le vuelva a suceder.

Doña Amparo haciendo una limpia.



Crédito: Paulina Michell Díaz.

Todo cambió en una mañana, cuando tenía 10 años “murió” por 7 horas, estaba muerta, pero podía escuchar como su madre, padre y hermano lloraban por ella, sus padres llevaron a un curandero que la revivió y curó, para cuando logró despertar sabía que debía curar a las personas. Aunque claro, me decía que esto para su familia (en especial para su padre) fue algo que no querían, pues veían todo esto como algo malo, incluso su padre trató de hacer todo lo posible por quitarle el don, pero no pudieron hacerlo, con esto ella pudo empezar a curar a las personas cuando cumplió los 25 años de edad, que fue cuando su padre ya había fallecido. (Solís, 2024).

¿Cómo aprendió a curar?

Esta fue una de nuestras principales preguntas Doña Amparo dice que no lo aprendió ni heredó de nadie, aprendió sola, a través de la práctica y sueños que tenía, los cuales le decían como curar las enfermedades, y con qué hacerlo, ya sea con albaca, o alguna loción.

Algo que llamó bastante nuestra atención fue que a ella la acompaña siempre una mariposa grande de color blanco, dice que esta bella mariposa siempre la acompaña a cualquier lado que va, y cada vez que cura a alguien; lo que nos hace deducir que este animalito que la acompaña es un Tona, puesto que está con ella desde que tiene uso de razón, y que la cuida y acompaña a donde sea que vaya.

Su forma de ver el mundo es muy diferente a la de las demás personas, pues todos los sueños que tiene los interpreta de una forma distinta, por ejemplo, cuando se sueña que estas en una fiesta, esto puede significar que un pariente cercano puede morir pronto. Es muy curioso, puesto que muchas veces estos sueños se ven de forma diferente, dependiendo de la cosmovisión que cada uno posee.

También Doña Amparo señala que su espíritu conoce distintos lugares a la perfección, por ejemplo, Estados Unidos donde tiene familiares y aunque no haya ido muchas veces su espíritu conoce el lugar a la perfección, dice que esto le ha pasado con varios lugares en el mundo, que solo conoce en espíritu, y que algunas veces ha llegado físicamente a esos lugares y que sabe a dónde dirigirse de forma automática, reconociendo el lugar de pies a cabeza.

Para terminar, vale señalar que comprendimos un poco más sobre el tema de los curanderos y estamos muy agradecidas con Doña Amparo por compartir su historia, ahora sabemos que hay muchas formas de conocer si tienes este don, y con lo aprendido en la materia de Cosmovisión comprender la importancia de los sueños, visiones y muertes momentáneas y por cierto tiempo ya que ahora sabemos que varios curanderos pasaron por lo

mismo antes de recibir el don que tienen. Con la ayuda de López Austin entendimos de manera más sencilla lo que significa ecúmeno y anecúmeno, como planos del mundo material y espiritual que existen en paralelo y en conjunto y que están relacionados con el trabajo de los curanderos, pues ellos son la conexión entre el mundo espiritual y el mundo material.

Arreglo floral por el aniversario de la fundación de San Cristóbal de las Casas Chiapas.



Crédito: Feria de la primavera y de la paz 10 de abril 2023

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Austin, López Agustín. (2012). Cosmovisión y Pensamiento Indígena. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM, México.

peyotepeople.com/blogs/que-son-los-tonas-y-nahuales-breve-descripcion-de-conceptos/que-son-los-tonas-y-nahuales-breve-descripcion-de-conceptos

Peyote. 05 de Diciembre de (2022). Peyote People. Obtenido de Peyote People: <https://>

Solís, Díaz. Entrevista 08 de Abril de 2024. Curanderos Tradicionales en San Cristóbal.





Argentina

Defendiendo los territorios comunitarios indígenas, reivindicando la identidad sanitaria ancestral

Luciana García Guerreiro*

En Argentina atravesamos actualmente un escenario marcado por la negación hacia los derechos colectivos y una profunda descalificación hacia toda forma de organización popular que se reivindique desde la solidaridad, la justicia social o la defensa de “lo común”. El actual gobierno nacional -como así también los gobiernos provinciales que acompañan sus políticas- viene desplegando una serie de medidas que avanzan sin precedentes sobre derechos sociales, destruyendo buena parte de las instituciones estatales que les protegen y facilitando el avance de un capitalismo cruel y voraz.

La lucha indígena y la defensa de los territorios comunitarios se encuentra así en un contexto de retroceso en su vínculo con la estatalidad, dado que los derechos conquistados y reconocidos constitucionalmente, así

* Socióloga y doctora en Ciencias Sociales (UBA), Becaria Posdoctoral CONICET, integrante del Grupo de Estudios Rurales y Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina (GER-GEMSAL) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, desarrollando su investigación y acompañando diferentes procesos organizativos y luchas territoriales en la zona de los Valles Calchaquíes (Argentina), donde reside. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: lgarcia@sociales.uba.ar

como las instituciones que fueron creadas para hacerlos efectivos, se encuentran en tensión y puestas en cuestión por el gobierno actual. El modelo que se propone la presente gestión niega y busca desconocer dichos derechos, a partir de una perspectiva colonial monocultural y capitalista ultraliberal que pretende avanzar sobre los territorios comunitarios, profundizando el extractivismo y el saqueo de los mismos.

En ese marco, la organización (inter)comunitaria y la lucha en defensa de “lo común” se vuelve aún más significativa. Es por esta razón que aprovechamos este espacio para reivindicar y recuperar parte del trabajo realizado junto con comunidades diaguitas en torno a la medicina tradicional, el cuidado de la salud y su vínculo con la defensa de los territorios comunitarios indígenas. Ya hemos compartido en otras oportunidades (ver Boletín “Autonomías hoy” N° 1) la importancia que vienen asumiendo los procesos de reorganización indígena (inter)comunitaria en la provincia de Catamarca (en la región del Noroeste argentino). Allí encontramos que los procesos de reafirmación comunitaria y territorial del pueblo diaguita se ven acompañados por una revalorización de prácticas y saberes tradicionales, que implican, en la mayoría de los casos, revertir imaginarios estigmatizantes y coloniales, y defender un modo de vida arraigado en la comunidad y la pertenencia al territorio. Entre las múltiples dimensiones de la vida común, el cuidado y la atención de la salud es uno de los ámbitos en donde se manifiesta fuertemente dicha revalorización, en prácticas y luchas que buscan reivindicar y (re)construir autonomía e identidad sanitaria de raíz ancestral.

Las comunidades diaguitas de Catamarca, en particular aquellas nucleadas en la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita (UPND), vienen trabajando en dicha revalorización, buscando fortalecer las prácticas y los saberes vinculados a la medicina tradicional diaguita. Se trata de saberes ancestrales que tradicionalmente se han transmitido de generación en generación, a través de la oralidad y la puesta en práctica en el seno del hogar o en el ámbito comunitario, de la mano de abuelas/os, comadres,

médicos campesinos, parteras/os, sanadoras/es, quienes comparten sus conocimientos ancestrales mediante la experiencia en común.

De ese modo, en el último tiempo se llevó a cabo un trabajo que se basó en el compartir, tejiendo conocimientos, experiencias, deseos y necesidades. Desde las comunidades se planteaba la importancia de transmitir y reivindicar los saberes indígenas, y para ello se consideraba necesario comenzar a sistematizar de manera escrita ciertos saberes para que pudieran ser compartidos más fácilmente con los/las más jóvenes, en particular sobre el uso de algunas plantas y especies naturales que son parte de los territorios comunitarios.

Así, se realizaron encuentros con y entre comunidades diaguitas de los Valles Calchaquíes de Catamarca y Salta (Argentina), con participación de autoridades comunitarias, referentes de la medicina ancestral, agentes sanitarios, comuneras/os de diferentes comunidades. Un primer encuentro en Los Nacimientos (Belén, Catamarca) permitió abrir este camino, que luego se continuó en San Carlos y Condorhuasi (Salta) y, posteriormente, en Famabalasto (Santa María, Catamarca). A partir de dichos encuentros se compartieron experiencias y saberes, mediante la circulación de la palabra y el intercambio no sólo intercomunitario sino también intergeneracional (ver video). De ese modo, a partir de un trabajo participativo se logró sistematizar buena parte de la información compartida mediante la construcción de un registro (matriz) que identifica diferentes especies naturales (125 en total) y sus modos de uso como medicina tradicional por las comunidades¹.

En estos encuentros se pudo reafirmar la búsqueda compartida por construir identidades enraizadas en los territorios, la necesidad de revalorizar y de luchar por los derechos colectivos, así como también de perder miedos. De a poco, cada vez se fue haciendo más fácil hablar de estos temas,

¹ Como resultado de los diferentes encuentros y de dicha sistematización se produjo un cuadernillo (“Nuestra Medicina Ancestral”) para consulta en las comunidades, que se espera pueda seguir nutriéndose con nuevos aportes.

compartir los saberes, practicar la medicina tradicional que han enseñado por siglos abuelas y abuelos y que ha permanecido oculta, silenciada y resguardada por tantos años.

En ese sentido, comprendemos este trabajo en el marco de procesos de resistencia (y r-existencia) cultural y territorial, dado que esa práctica de transmisión de saberes no ha estado ajena a los procesos de etnocidio y dominación cultural que acompañaron la conformación de la sociedad argentina; procesos que significaron no sólo exterminios materiales, sino también la subordinación de “otredades” a un desarrollo nacional que buscó borrar y silenciar esa gran heterogeneidad de identidades sociales existentes, con sus historias y culturas. A partir de un imaginario que equiparó lo blanco y europeo con “lo civilizado”, se fue despreciando (y hasta el día de hoy se desprecia) gran parte de las prácticas y representaciones de tradición indígena, calificándolas como “atrasadas”, “inviabiles”, “peligrosas”, e intentando -cuando no imponiendo- su transformación y reemplazo por otras, modernas y occidentales.

Dichas descalificaciones y negaciones hacia “lo indígena” que se reprodujeron tanto en las escuelas como en los hospitales, y en todo espacio social, encuentran su raíz en lo que podemos llamar “colonialidad”, es decir, cierta organización colonial del mundo que implica, a su vez, una clasificación colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria, en base a un ordenamiento racial de las diferencias. Se trata de una clasificación que establece una jerarquía entre identidades sociales superiores e inferiores, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino también la subordinación de conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

En ese marco pueblos y comunidades indígenas (y sus saberes y cosmovisiones) se constituyen en sobrevivientes a los procesos de dominación y de sistemática división racial de la vida social. Supervivencia que es

posible en gran medida por la existencia de formas comunitarias de organizar y comprender la producción, la cultura, la economía, y la vida misma; pero, principalmente, porque las comunidades vienen desarrollando un ejercicio permanente de resistencia y r-existencia, en el cual la organización y la defensa comunitaria de la vida y de los territorios son centrales.

Así, revalorizar estos saberes, reconectar con aquellas tramas que permiten alimentar el vínculo existencial con la Pachamama y con la vida común, implica también un compromiso con la reafirmación de identidades ancestrales y con el cuidado de la vida en los territorios. Los territorios son la base de la existencia comunitaria, de la reproducción de la vida y la biodiversidad, y su defensa se vuelve crucial en un contexto de permanentes intentos de acaparamiento por parte de privados y avance de proyectos megaextractivos que conllevan despojos y avasallamientos sobre la vida común y la naturaleza.

Cabe recordar que estas prácticas de medicina tradicional siempre han estado cargadas de espiritualidad, de sentimiento y fe, que es aquello que también permite la sanación. De allí la importancia para el pueblo diaguita de agradecer siempre a la Pachamama, “Santa Madre Tierra”, que “nos cuida y protege”. Como se mencionó en uno de los encuentros: “La Pachamama decide si va bien, si se cura o si no sale. Es importante ir a la apacheta, pagarle y pedirle por nuestra salud y la de nuestros seres queridos”. Alimentar ese vínculo profundo con la Pachamama y con la naturaleza, que es quien da fuerza y brinda los elementos para poder sanar o prevenir enfermedades y padecimientos de la salud. Las plantas y toda la sabiduría ancestral que las acompaña son alimento y medicina, lo que reafirma el íntimo lazo existencial que tenemos con las plantas y con el territorio donde ellas crecen; lazo que es preciso fortalecer, alimentar, defender y cuidar.

Como señala Don Carlos,

“Esto es un proceso que viene ya de un tiempo, *tratando de reivindicar nuestra identidad sanitaria*, digamos así, medicinal, a través de nuestras hierbas medicinales y de nuestra gente que la ha venido practicando desde sus antepasados hasta el día de hoy. Tenemos la suerte de tener jóvenes que la están practicando y eso no tenemos que dejar morir, porque es propiamente nuestro. Sin ir en contra de la medicina científica, de la medicina que hoy se practica en todo el mundo, también *hacer ver nuestra autonomía en nuestras decisiones de curarnos, cómo curarnos...sabemos que las plantas medicinales son las bases principales de las medicinas que están hechas en los laboratorios, o sea, que son la materia prima para muchos de los medicamentos que se usan hoy científicamente. Nosotros como pueblos originarios, como luchadores que abrazamos nuestra causa. La causa nuestra es defender nuestra cultura, nuestros derechos, nuestra identidad, a la vez eso significa que defendemos todo, lo que es medicina, lo que es cultura, lo que es comidas...todo lo que se llame ancestral lo practicamos*” (Carlos Cruz, cacique Comunidad Originaria Cerro Pintao, Catamarca).



México

La diversidad cultural de los pueblos y la complejidad de su comprensión

Elisa Cruz Rueda*

En México existen oficialmente 67 pueblos indígenas con diversas variantes lingüísticas, es decir, distintas formas de hablar el tzeltal o el tsotsil, por ejemplo: tsostil e los altos, tsotsil de los Llanos, tzeltal de los altos, tzeltal de la selva. Hasta en las formas de hablar la lengua española o el español o el castellano, existen variantes según la zona geográfica en México, pero también en Abya Yala o Latinoamérica. Incluso existen palabras que se escriben igual pero que significan cosas distintas, es decir, que para una sociedad son halagos, pero para otras son insultos ¿Cómo se dice adolescente en Uruguay? ¿Qué significa guacho en tu país o lugar de residencia?

Cada familia etnolingüística representa formas distintas de ver, relacionarse y sentir el mundo y el entorno cotidiano. De ahí la complejidad de entender más de 67 formas de representar el mundo, montañas, valles, selvas, agua, insectos, plantas y también diversas formas de relacionarse con él y de explicarlo. La lengua es la ventana de entendimiento de las culturas y estas se componen de diversos conocimientos en: medicina,

* Profesora investigadora de tiempo completo por oposición de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena UNACH. Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Correo: elisa.cruz@unach.mx .

herbolaria, derecho, resolución de conflictos, agricultura, educación, matemáticas, astronomía, gastronomía.



Epistemología

Lo anterior nos lleva a la epistemología que abarca el estudio del contexto histórico, político, étnico cultural y económico en el que se genera el conocimiento, así como el estudio de los métodos y procesos de acercamiento a la realidad. Estas formas y métodos de acercamiento a la realidad se distinguen de una sociedad a otra, por ejemplo, entre sociedades rurales, sociedades urbanas, sociedades indígenas, sociedades afros, sociedades mestizas. Esas formas de acercamiento a la realidad tienen la intención de obtener información y generar conocimientos que la expliquen. El estudio del conocimiento producido y de los métodos para obtenerlos, es la epistemología. Esa explicación de la realidad, siempre se dará influenciada por los entornos históricos, sociales, étnico-culturales, económicos y políticos de las personas que investigan o que son investigadoras.

Un ejemplo claro de lo anterior son las representaciones narradas en el libro sagrado de los mayas: el Popol Vuh. En esta obra puedes observar cómo para los pueblos mayas, al igual que para muchos pueblos mesoamericanos, el origen de la humanidad se da del conceso entre deidades que después de varios intentos logran dar con el elemento central que dará vida a la especie humana: el maíz. Esta obra muestra muchas representaciones como lo son los cerros y cuevas que para muchos pueblos representan portales del origen de la vida y la muerte, porque además son puertas de afluentes de agua.

De esta manera, todas las religiones intentan explicar el origen de la tierra y la humanidad, por lo que quien profese alguna podrá constatar diferencias y similitudes con el Popol Vuh. Justamente en las diferencias está la complejidad de entender por qué en el mundo los pueblos originarios son múltiples y diversos y, los conocimientos que han generado por generaciones son útiles para mejorar la vida llamada moderna. El problema es que justamente la mayoría de esos pueblos fueron sometidos a procesos de colonización que destruyeron sus expresiones literarias (códices), sus reflexiones astronómicas, matemáticas y, se intentó borrar su memoria mítica y religiosa, imponiéndoles un pensamiento hegemónico (que no es de ellos, pero se implanta para lograr la dominación) sobre cómo ver el mundo y relacionarse con él.

En la actualidad a esos pueblos originarios, no se les consulta en esos mecanismos extractivos de conocimiento y, mucho menos, se les da acceso a los beneficios por la explotación de sus conocimientos y de sus tierras y territorios. Más bien, se les afecta en sus modos de vida y supervivencia, con megaproyectos extractivos, y sobre los daños que estos dejan a su paso en territorios indígenas y no indígenas, estos tampoco reciben compensaciones que atiendan la restauración de sus entornos ambientales.

México y la diversidad de sus pueblos

México es una nación pluricultural representada por sus pueblos indígenas (apartado A del artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos CPEUM). Pero no es la única expresión de diversidad cultural, pues existen minorías étnicas como los afros (apartado C del artículo 2º de la CPEUM) que muchas veces fueron secuestrados, traídos a la fuerza y violentados como personas y familias. Frente a estos pueblos originarios, tenemos pueblos campesinos, que han generado conocimiento en torno a la agricultura; así como los chinos, coreanos, menonitas; personas mayas indígenas que en los años ochenta del siglo pasado tuvieron que abandonar sus hogares por la guerra en Guatemala, todas estas personas han migrado por mucho tiempo a México y ahora, forman parte de su pluriculturalidad. Es importante recordar que el concepto de cultura comprende más que las expresiones artísticas (artes plásticas, artes musicales, artes escénicas), las formas de relacionarse de las personas, de crear comunidad y de relacionarse con la naturaleza, de entenderla y entender el medio ambiente y el entorno.

Entendiendo lo anterior podemos acercarnos a la complejidad de los acontecimientos que se presentan en torno al fenómeno de la diversidad y la producción de conocimiento en la sociedad.



Panamá

Hacinamiento y cambio climático en Panamá

Reubicación de una comunidad guna desde su isla a la tierra firme

Bernal Damián Castillo Díaz*

Los guna son uno de los pueblos indígenas más importantes de Panamá. Con una población estimada en 62.000 personas, esta nación habita en la costa este del Caribe y en 49 de las 400 islas del archipiélago de Guna Yala (antes conocidas como San Blas). En los últimos años, su íntimo vínculo con el mar se ha visto amenazado por el calentamiento global y la elevación del nivel del agua. En consecuencia, 300 familias guna que habitaban en la isla de Gardi Sugdub se vieron obligadas a trasladarse a la costa, donde formaron un nuevo barrio guna. Pese a que la solución es la adecuada, aún restan muchos desafíos por resolver.

- * Antropólogo e historiador de origen gunadule. Es docente en la Universidad de Panamá, investigador del Instituto de Patrimonio del Pueblo Guna y del Centro de Desarrollo Ambiental y Humano (CENDA), y director de la Oficina de los Pueblos Indígenas de la Universidad de Panamá (OPINUP). Investigador invitado del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: bernalcastillod@yahoo.es. Texto publicado en la página de Debates Indígenas.

Familias guna en su nuevo hogar



Crédito: Presidencia de Panamá

El cambio climático está de moda. Y los gobiernos nacionales, bancos internacionales y, universidades estatales y privadas de cada país desean apoyar a las poblaciones indígenas con fondos económicos para realizar estudios de impacto ambiental. Esta práctica se repite en la comunidad guna que habita en la isla caribeña de *Gardi Sugdub*, en la comarca de Guna Yala, bajo el lema de ser “los primeros migrantes del cambio climático en América Latina”.

Sin embargo, el traslado de los habitantes de *Gardi Sugdub* hacia la costa se debe, en principio, al aumento de la población que habita en la isla. Más allá del crecimiento vegetativo, la sobrepoblación también se explica por la migración de aquellos panameños que residían en las principales ciudades del país y se trasladaron a la isla para buscar estancia

permanente o temporal. Esto ha provocado que las casas lleguen a su máxima capacidad.

Esta sobrepoblación ha provocado una serie de problemas sociales que se agudizan por las condiciones geográficas de una isla: las familias viven hacinadas, se multiplican los conflictos por la herencia de tierra, aumento de la violencia de género, falta de acceso a una alimentación saludable, desnutrición, drogadicción y sobreexplotación del turismo.

Vista aérea de la pequeña isla de Gardi Sugdub. El hacinamiento obligó a los guna a trasladar a 300 familias a la costa.



Crédito: Luis Acosta / AFP

De la isla a la barriada

En la comarca indígena Guna Yala, el cambio climático es evidente. En los últimos años, ha crecido el nivel del mar, las orillas de las islas se han hundido y la marea se ha llevado casas enteras. Este fenómeno se ha agravado a raíz de la deforestación marina y la sobreexplotación de los corales, que se utilizan para rellenar y ampliar las casas que están cerca de la orilla.

Ante estos hechos, la población de *Gardi Sugdub* decidió trasladar a tierra firme a sólo 300 familias, mientras que el resto se quedará en la isla. Esta idea había surgido en 2010 desde la comunidad y recién en junio de 2024 se logró con el apoyo del Gobierno Nacional, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial y las ONG. Para ello, la comunidad cedió el terreno y luego se construyeron las viviendas con fondos internacionales.

Ya creada la nueva barriada *Isberyala* (Nuevo Carti) en tierra firme, aparecen una serie de desafíos que enfrentar. El primero es la gobernanza. Un interrogante es quién va dirigir la nueva barriada, si la autoridad que gobierna en la isla o si se creará un nuevo gobierno local en la comunidad. Actualmente, los impuestos del transporte de carros que llegan y salen hacia la ciudad capital se pagan en la *onmaggednega* (casa tradicional) de la nueva barriada y luego son llevados a la comunidad sede ubicada en la isla.

Aún es temprano para saberlo, pero probablemente, en un futuro, esta nueva barriada se independice de la comunidad de *Gardi Sugdub* ubicada en la isla y conforme un nuevo poblado guna.

El pueblo Guna cuestiona que la nueva urbanización de Isberyala no respeta el estilo tradicional y cultural de las viviendas.



Crédito: Javier A. Jiménez Espino

El modelo educativo y el estilo de las viviendas

Para garantizar la educación de los niños y niñas, se construyó una *escuela modelo* con todas las condiciones necesarias para que puedan aprender. Incluso, se instaló un albergue estudiantil para que las y los estudiantes de diferentes comunidades puedan hospedarse. No obstante, ¿qué modelo de educación se impartirá? ¿Una educación bilingüe intercultural o la educación estatal?

Cuando se habla de *escuela modelo*, se deben traer nuevas propuesta de educación o, en todo caso, fortalecer la educación propia del pueblo Guna. De igual forma, proponer nuevos programas de estudios universitarios

en el Anexo Universitario de *Gardi Sugdub* de la Universidad de Panamá, ya que hasta el momento sólo existe la carrera de educación. Por ejemplo, los guna también necesitan formarse en gestión agropecuaria y turismo sostenible.

Un tercer desafío es que la construcción de las viviendas no contempló la cultura guna: los pobladores deseaban que tuviera el estilo de su pueblo. El diseño de las viviendas se basó en un programa del gobierno panameño: “Techos de Esperanza”. Así, se construyeron casas prefabricadas, que rompen la forma de vida cotidiana de las comunidades guna de vivir en su entorno cultural y ambiental. Un ejemplo concreto es que los guna duermen en hamacas.

El Gobierno contempló que cada familia tuviera un lote de 300 metros cuadrados y, además, construyó la casa comunal, la casa de la chicha, una cancha deportiva y una iglesia católica. Si bien ya se está instalando la luz en las casas, aún es escasa la presión del agua potable. Un problema grave es que la barriada no cuenta con un centro de salud propio, pues el puesto sanitario todavía está en la isla (el cual funciona en las malas, dicho sea de paso).

Efectos ambientales, turismo y trabajo de campo

Uno de los grandes problemas que tiene la comarca son los desechos sólidos que se arrojan en los manglares o mar afuera y, al corto tiempo, retornan a la isla. Aprendiendo de esta situación, la nueva barriada debe organizar dónde se almacenará la basura y el reciclado de desechos no orgánicos como el papel, el vidrio y el metal.

La nueva barriada fue construida en una zona de manglares, se deforestaron cientos de árboles y, además, es inundable. Por lo tanto, es necesario una reforestación en sus perímetros con el objetivo de que los árboles puedan evitar el hundimiento de la tierra en el futuro. Asimismo, se debería estimular el trabajo en el campo para lograr la soberanía alimentaria

y no depender de comestibles de afuera. El trabajo agrícola también le generaría ingresos a las familias y beneficiaría al turismo local.

Finalmente, como la mayoría de las islas del Caribe, la comunidad de *Gardi Sugdub* está dedicada mayoritariamente al turismo. Los guna realizan paseos con sus botes, alquilan sus cabañas o son guías turísticos. Con la nueva barriada, será necesario un reordenamiento del puerto, con el objetivo de ubicar mejor los botes de los que viven en la isla y los que viven en la barriada.

Vista aérea de la nueva barriada en la costa caribeña de Panamá. Al ser una zona de manglares, es necesario tomar recaudos para evitar inundaciones.



Crédito: Martin Bernetti / AFP

Mucho trabajo por hacer

El pueblo Gunadale de la nueva barriada siente que no se deben olvidar sus prácticas tradicionales. Tanto la Casa del Congreso como

del *Innanega* (Casa de la Chicha Fuerte) forman parte de su identidad. La comunidad también decidió otorgarle un terreno a la Iglesia Católica, la religión que afectaría la espiritualidad guna.

Aún resta realizar un ordenamiento territorial planificado, el presidente Laurentino Cortizo inauguró el nuevo poblado bajo una intensa propaganda política que acompañó el final de su gobierno. Sin embargo, no tuvo presente los problemas que todavía no se han resuelto: la provisión de agua potable, la gestión de residuos, el muro perimetral contra los animales salvajes, el ambiente y el acceso a la salud.

El cambio climático en la región de Guna Yala es latente: existen comunidades amenazadas de inundación por el desborde de los ríos, islas que se inundan entre los meses de noviembre a febrero y, un cambio en los vientos que ha provocado que el mar sea más brusco, lo cual afecta el traslado de una isla a otra.

Previendo que el calentamiento global se profundizará en los próximos años, aún resta mucho trabajo para salvaguardar a las comunidades guna.



Ecuador

Entrevista con Hernán Malaver Tayak Apu-presidente, habitante y originario de Sarayaku

Waldo Lao*

Fabio Alkmin**

Hernán ¿Qué significa o representa el “Territorio” para el pueblo de Sarayaku?

El territorio es la base fundamental para la continuidad histórica como pueblo originario, es la madre tierra que otorga y enseña los valores éticos para la coexistencia como persona humana. El territorio es vida, nosotros los Sarayaku runa constituimos una unidad y relación intrínseca con el territorio, es allí donde construimos nuestro plan de vida que orienta nuestro destino, nos permite ejercer la autonomía y libre determinación como pueblos originarios. El territorio o Selva Viviente Kaw-sak sacha es consciente o sintiente sujeto de derecho por ello somos uno

- * Doctor por el Programa de Posgraduación en Integración de América Latina de la Universidad de São Paulo - PROLAM/USP. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: waldolao@gmail.com
- ** Doctor en Geografía Humana pela Universidad de São Paulo, investiga procesos de autonomías indígenas en la Amazonia brasileña. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: fabiogeo@usp.br

solo. El territorio es un legado histórico que nos han dejado nuestros antepasados; al cual debemos cuidar y proteger hasta siempre para las futuras generaciones.



Crédito: Acervo personal

¿Cuáles consideras que son los elementos o las acciones comunitarias que fortalecen el proceso autónomo?

La gestión autónoma para la construcción progresiva de nuestro plan de vida, los trabajos solidarios que se realiza en el convivir diarios de las familias. La implementación de iniciativas o emprendimientos comunitarios o familiares para mejorar las condiciones y la calidad de vida el Sumak Kawsay. El ejercicio de autoridad en territorios de viva para responder las demandas y desafíos como pueblo originario. El ejercicio de autoridad a nivel interno para la solución de controversias familiares comunitarias. El trabajo solidario como mingas comunitarias y familiares. Las decisiones colectivas hombres y mujeres sabios y jóvenes que se toma para el futuro de nuestro pueblo, en el marco de la democracia comunitaria.

¿Cómo funciona la estructura del autogobierno? y ¿Como se elige y cada cuanto a sus representantes?

La asamblea o el congreso es la máxima autoridad de toma de decisiones para el futuro del pueblo de Sarayaku, es allí donde se eligen autoridades como Tayak Apu O presidente, vicepresidente y diferentes direcciones como salud, educación, territorio y vienes de vida, comunicación, transporte, mujer y familia, jóvenes, sabios para los próximos tres años, con la diferencia de autoridades ancestrales o Kuraga que se elige cada año conforme al estatuto vigente del pueblo de Sarayaku. De hecho, la estructura funcional del Consejo de gobierno es adoptado del régimen gubernamental convencional.

¿Cuál es la participación de las mujeres en el proceso autónomo comunitario?

La participación de las mujeres ha sido activo en las tomas de decisiones, en la asamblea, congresos, talleres, reuniones y otros procesos de toma de decisiones para el bienestar y futuro de nuestro pueblo. Las mujeres han sido actor fundamental en los procesos políticos, por lo tanto, han

participado para asumir dignidades importantes en el ámbito de dirigencia a nivel interno del pueblo. Las capacidades de las mujeres de Sarayaku ha sido increíble por cuanto han demostrado responsabilidad en plantear y ejecutar emprendimientos o iniciativas para mejorar las condiciones y calidad de vida de las familias del pueblo de Sarayaku.

¿Nos puedes hablar sobre el trabajo que han realizado en relación al proyecto pedagógico comunitario?

Considerando que la educación es un eje transversal para construir la autonomía y libre determinación y un progreso con identidad propia en territorios de vida. Sarayaku a lo largo de su historia ha venido impulsando propuestas para fortalecer la educación propia, en ese proceso en 2021 se ha conformado un equipo pedagógico con talentos humanos propios para construir la malla currillar a través de talleres participativos con la comunidad educativa, padres y madres de familia y así materializar la educación que responda cumplir con los objetivos propuestos conforme al plan de vida para lograr el tan anhelado Sumak. Kawsay.

Sobre la captación de recursos. ¿Qué se proponen con la “democratización de fondos” y cómo es posible realizaría esta estrategia?

Desde las décadas de los 60 o si se puede decir más allá, los pueblos originarios indígenas hemos sido representados por grandes organizaciones y ONG ambientalistas y de derechos humanos y así captando fondos a nombre de nuestro trabajo de lucha y resistencia en proteger territorios de vida. Esa historia y experiencia lo vivimos y conocemos muy de cerca y nosotros como pueblos indígenas no podemos continuar con tales historias, hay una capacidad de proponer iniciativas y proyectos innovadoras para un cambio y transformación profunda de conciencia para la manera de entender la existencia de pueblos originarios con total capacidad de ejercer la autonomía y libre terminación que garantice la gobernanza y gobernabilidad en nuestros territorios. Por ello actualmente Sarayaku ha

trabajado por más 7 años el proyecto denominado Kawsay Ñambi camino de la vida de conservación y preservación del territorio y su integridad del Kawsak sacha que nos permite construir un estándar de justicia climática y recibir contribuciones voluntarias para un progresivo ejecución de nuestro plan de vida para el Sumak Kawsay de Sarayaku. Es decir, nosotros los pueblos indígenas tenemos pleno derechos de recibir fondos de manera directa sin intermediario por el esfuerzo y trabajo que venimos haciendo para mantener en pie la Selva Viviente y así aportar para la existencia de la humanidad en el progresivo auge del cambio climático.

¿Cuáles son los actuales desafíos para el pueblo Sarayaku?

El desafío más grande es llegar y lograr la gobernanza y gobernabilidad efectivo en el marco de la libre determinación y autonomía del pueblo de Sarayaku. Así mismo en el sentido de entender la democratización de fondo es romper barreras y paradigmas de sistemas intermediarios para un efectivo goce de derechos de transferencia de fondos para fortalecer la institucionalidad y ejecutar nuestro plan de vida y mantener el Buen Vivir.

La Constitución ecuatoriana (2008), es una de las constituciones más avanzadas en términos del respeto y cuidado de la madre naturaleza, así como de los derechos de los pueblos indígenas. En ese sentido, en la práctica del día a día, en la realidad de las comunidades ¿Qué tan efectivos son esos derechos?

Si bien es cierto desde 1998 la constitución del Ecuador se reconoce los derechos colectivos para las comunidades Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. En 2008 se hace una reforma y se profundiza más el reconocimiento de los derechos colectivos y los derechos de la naturaleza, todo esto gracias a las luchas sociales y del movimiento indígena en Ecuador, en este proceso Sarayaku ha sido pionero de grandes estrategias resistencia y planteamiento para que el estado de Ecuador sea un Estado

Plurinacional. Sin embargo, estos derechos no se ponen en práctica, no hay garantía efectiva en el cumplimiento de estos derechos muchas veces son contradictorios, es decir, en temas exploración y explotación de los recursos naturales no renovables no hay total garantía ya que después de hacer la consulta si la comunidad o pueblo consultado dice no, el Estado proceder conforme a la ley, igual pasa con los derechos a la educación a la salud ya todavía hay una historia de marginación y exclusión a los pueblos originarios en la tomas de decisiones sobre las políticas públicas. Si se trata de un de un Estado de derecho y plurinacional debe haber un cambio profundo o generar un nuevo modelo de relacionamiento para la participación en las tomas de decisiones que no puede afectar de manera significativa a los pueblos o incluso en el desarrollo de políticas públicas caso contrario esta historia continuara.

Para terminar Hernán. ¿Cómo puedes definir lo que es la autonomía indígena?

Desde el derecho propio los pueblos originarios somos autónomos ya que naturalmente somos poseionarios de nuestros territorios, primero el territorio ya que un pueblo indígena sin territorio no existiría y no existe. Mantenemos y practicamos nuestros saberes, ciencia y tecnología, ejercemos nuestro gobierno propio, administramos la justicia indígena. Mantenemos nuestros valores y principios, prevalecemos nuestra concepción de ver que el Kawsak Sacha tiene un estatus más allá del ser humano. La autonomía financiera se basa en la economía de auto subsistencia de la selva y de la chacra: Tenemos nuestro plan de vida con visión y misión, nuestra educación propia en progresivo avance, todo esto nos define ser autónomo como pueblos originarios.



Brasil

YUBENIBU TANANI, uma Universidade-Maloca na Amazônia

Entrevista com Sebirua Huni Kuin, Aldeia
Txana Muru, Acre, Brasil

Waldo Lao*

Fabio Alkmin**

Entre os dias 15 e 19 de julho de 2024, ocorreu na Universidade Federal do Acre (UFAC) o workshop “Pesquisa Colaborativa para a Proteção de Territórios Indígenas na Amazônia Brasileira e Além”. O evento, organizado pelos professores Daniel Belik e Evan Killick, contou com a presença de diversas lideranças indígenas do Acre, que discutiram propostas e projetos voltados para o fortalecimento da luta territorial indígena na Amazônia. Entre essas lideranças estava o professor e pesquisador Sebirua Huni Kuin, que aceitou conceder uma breve entrevista para o “Boletín Autonomías Hoy”.

- * Doctor por el Programa de Posgraduación en Integración de América Latina de la Universidad de São Paulo - PROLAM/USP. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: waldolao@gmail.com
- ** Doctor en Geografía Humana pela Universidad de São Paulo, investiga procesos de autonomías indígenas en la Amazonia brasileña. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: fabiogeo@usp.br



Crédito: Fábio M. Alkmin

Por favor, você poderia se apresentar?

Meu nome é Sebirua Huni Kuin, moro na “Aldeia Txana Muru” – em português, “Nova Mudança” –, na Terra Indígena Alto do Rio Purus. Esse território fica no município Santa Rosa do Purus, Acre, Amazônia brasileira.

Você poderia nos explicar o que os Huni Kuin entendem por autonomia? Há alguma palavra na língua Huni Kuin para esse conceito?

Temos uma palavra para autonomia; em nossa língua, chamamos de “Ibubis”. Ibubis significa que ninguém pode fazer por nós. Somos nós mesmos que fazemos, nós mesmos pesquisamos, nós mesmos produzimos, ou seja, isso é nosso, nós não dependemos mais de outras pessoas. Ibubis é isso, sempre no plano coletivo, como povo. O contrário de autonomia é depender dos outros, o que chamamos “Hatu Mebeã. Quando você está pedindo as coisas: “me ajuda com isso?”, “faz isso pra mim?”, “traz isso pra mim?”, isso na língua Huni Kuin é Hatu Mebeã. Eu estou fazendo um trabalho de autonomia com a matemática Huni Kuin, e também pesquiso cantorias e os batismos.

Poderia nos explicar melhor seu trabalho com a matemática?

Sou professor de matemática e também tenho projetos de pesquisa. A pesquisa sobre matemática é muito importante para a autonomia, porque a gente viu que os primeiros professores, no início, quando começaram a criar escolas nas aldeias, levaram números que iam só até 10, pois ensinavam a contar com os dedos das mãos. Depois, passavam para os pés, os dedos dos pés, que davam até 20. Depois disso, não havia mais números, os professores não ensinavam mais. Quando fiz a pesquisa, descobri que os Huni Kuin tinham um método próprio de contagem, com outros nomes, em que havia muitos mais números, ou seja, o pensamento ia além dos dedos. Minha pesquisa estudou esses números usados pelos

antigos Huni Kuin. Esse trabalho eu fiz pelo meu interesse, não recebi nada para pesquisar. Mas esse esforço valeu, agora esse sistema já está sendo usado pelos Huni Kuin em várias regiões. Isso é muito importante para a autonomia.



Crédito: Luana Maria

Há outros projetos de autonomia sendo desenvolvidos no momento?

Nós temos projetos que nós mesmos tocamos... Nós queremos aprofundar a autonomia na educação, trabalhar mais na pesquisa, na universidade,

criar nossos materiais e deixar esse conhecimento disponível. Já estamos fazendo isso com a criação da escola “Yubenibu Tanani”, um centro de treinamento da cultura Huni-Kuin, uma “universidade-maloca”. Tanani significa seguindo, continuar aprendendo, ou seja, “seguir aprendendo o caminho da jibóia”. Essa escola já está funcionando e fica na aldeia Txana Muru. Lá fazemos nossas festas, rituais, dietas, batismos, tudo totalmente na nossa língua, cultura e regras, sem misturas. Fazemos tudo com os materiais produzidos pelos próprios Huni Kuin. Na escola Yubenibu Tanani recebemos nossos filhos, mas também pessoas de outras regiões Huni Kuin. Pra fazer tudo isso tem que ter um espaço, né? É por isso que a gente construiu essa escola, um espaço para repassar esses conhecimentos para nossos filhos e parentes.

E para finalizar, você gostaria de mandar alguma mensagem para os parentes indígenas de outros países, que assim como vocês também estão na luta?

Bom, para os parentes que estão em outros lugares, eu diria que sem manter contato nós perdemos a força; com os espíritos que estão no mundo, há muito risco de perdermos tudo. Então, quero dizer isso: vamos encarar o trabalho para se ter autonomia. Eu estou fazendo isso com a matemática e posso compartilhar com quem me pedir, também posso ajudar a traduzir. Mas isso não basta, é necessário muito projeto pra gente ter autonomia. Por isso, todo mundo tem que encarar esse trabalho junto e buscar na autonomia do outro parente a força pra sua própria autonomia. Meu contato é “sibiruamat@gmail.com” e fico a disposição para quem quiser apoiar a escola “Yubenibu Tanani” ou saber mais dos meus projetos com a matemática e autonomia.



Crédito: Courtney Rose



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

Número 11 · Agosto 2024