

Narrar para existir: experiencias comunitarias situadas en contextos periféricos de América Latina El camino de la heroína en territorios de vida: narrativas decoloniales, género y gobernanza comunitaria

Cristina Amalia López (*)

Resumen : Este trabajo se inscribe en la línea de investigación “El camino de la heroína: historias de la periferia. Narrativas disidentes y antihegemónicas para la descolonización heteronormativa y patriarcal”, proponiendo un abordaje crítico-decolonial orientado al análisis de narrativas situadas en contextos periféricos de América Latina. Desde esta perspectiva, el estudio indaga en la capacidad de las narrativas disidentes y antihegemónicas para interpelar, tensionar y reconfigurar los dispositivos coloniales, patriarcales y heteronormativos, que han regulado históricamente los regímenes de representación, comunicación y producción simbólica en la región. Se propone visibilizar a la periferia, no como espacio pasivo o residual, sino como un lugar de enunciación dinámico, creativo y productor de conocimientos, con una mirada interseccional que articula etnicidad, género, clases sociales, espiritualidad y corporalidades disidentes, legitimando saberes comunitarios, ancestrales y orales, como formas válidas de producción epistémica. Los casos analizados evidencian modelos diferenciados de gestión territorial, socio-económica y cultural, con el propósito de examinar cómo agencias comunitarias, narrativas de género y prácticas culturales situadas, disputan las lógicas hegemónicas de protección, desarrollo, patrimonio, y comunicación social. La investigación documenta experiencias significativas con la comunidad afrodescendiente, mulata y mestiza de Cahuita, cuya gobernanza compartida con el Estado, articula memoria histórica, cuidado ambiental y participación social; la comarca de Guna Yala, caso paradigmático de autonomía indígena consolidada, donde la organización política, la economía comunitaria y su cosmovisión, incluido el reconocimiento al tercer género, desafían la matriz colonial y binaria occidental; el liderazgo femenino indígena Emberá Ipeti, su defensa territorial, educación intercultural y conservación ambiental, frente a procesos de deforestación, violencia y exclusión; y las prácticas culturales de Oaxaca y Chiapas, el reconocimiento social de las personas muxes y las formas comunitarias de organización indígena, que revelan tensiones y disputas con modelos estatales y turísticos extractivos. En conjunto, los hallazgos, reconfiguran los debates contemporáneos, al mostrar que no existe transformación social sin justicia epistemológica, ni sostenibilidad sin comunidad. Paralelamente, se sustenta que la comunicación social, ocupa un rol estratégico como práctica ética, política y cul-

tural, capaz de producir mundo, habilitar la autorrepresentación comunitaria y cocrear conscientemente futuros compartidos. Estos escenarios permiten identificar narrativas locales, que emergen desde márgenes geográficos, políticos y simbólicos, que interpelan los discursos hegemónicos que han invisibilizado sistemáticamente a pueblos originarios. La investigación desplaza el arquetipo clásico del héroe individual, asociado a la conquista, dominación y excepcionalidad, para poner en el centro, formas de protagonismo colectivo, relacional y comunitario; permite comprender el liderazgo femenino y su potencialidad como una fuerza transformadora, que reconfigura las nociones de poder, comunicación social y desarrollo sostenible; contribuye a renovar las teorías y praxis de la comunicación, el patrimonio y el turismo, desde una perspectiva decolonial, plural y profundamente situada. La explicitación de una agenda que indaga en comunicación social decolonial se justifica académicamente, por la persistencia de matrices comunicacionales hegemónicas que han invisibilizado, simplificado o exotizado las voces indígenas, afrodescendientes y comunitarias, subordinando sus formas expresivas a lenguajes legitimados por la modernidad occidental. Frente a ello, se argumenta, la necesidad de desarrollar estrategias comunicacionales orientadas a la autorrepresentación comunitaria, entendida como un derecho cultural y político, mediante el cual, los propios sujetos colectivos definen cómo narrarse, qué memorias preservar y qué futuros proyectar. Adicionalmente, se profundiza en el estudio de la mediación intercultural, como un proceso dialógico y ético, que excede la traducción lingüística o visual, e involucra el reconocimiento de asimetrías epistémicas, temporales y ontológicas. Desde esta óptica, la comunicación social decolonial se configura como un espacio de negociación simbólica, que puede contribuir a la resolución de conflictos, a la gestión participativa del patrimonio y al diseño de prácticas turísticas y culturales más justas y sostenibles.

Palabras clave: narrativas periféricas – decolonialidad – género – biodiversidad – gobernanza – comunicación social – agencia comunitaria – marginalidad – empoderamiento – ODS

[Resúmenes en inglés y portugués en la página 213, 214, 215 y 216]

(*) Ver CV de Cristina Amalia López en página 216

Introducción

Este trabajo propone una revisión crítica de las narrativas hegemónicas que han configurado históricamente los imaginarios sociales, culturales y comunicacionales en América Latina, a través de la relectura del arquetipo del héroe y su re-significación en clave de género, territorio y comunidad, citando ejemplos elegidos específicamente para abordar el tema.

El enfoque de esta investigación privilegia el análisis de relatos, mitos, imaginarios sociales y prácticas simbólicas -como los textiles, el arte, la oralidad, la gastronomía, el turismo vivencial y la comunicación e interacción con las comunidades y sitios-, entendidos como espacios privilegiados de producción y disputa de sentidos. Estas expresiones no se abordan únicamente como manifestaciones culturales o estéticas, sino como prácticas situadas que articulan territorio, memoria, género, corporalidades, espiritualidad y formas locales de gobernanza. En este marco, la narrativa se concibe como un dispositivo político, cultural y comunicacional, capaz de incidir en la configuración de vínculos sociales, en la redistribución del poder simbólico y en la apertura de horizontes alternativos de posibilidad. Al visibilizar narrativas periféricas y contrahegemónicas, el estudio demuestra que dichas prácticas no solo resisten los marcos coloniales, patriarcales y heteronormativos dominantes, sino que producen formas de agencia comunitaria orientadas al cuidado de la vida, la sostenibilidad territorial y la justicia epistémica.

El análisis se inscribe en una ética del cuidado que articula justicia social, equidad de género y sostenibilidad ambiental. La heroína que emerge no conquista ni domina, sino que escucha, cuida, sostiene, transmite y repara, proponiendo modelos alternativos de desarrollo y convivencia, con una visión comunicacional transformadora, poética, y visionaria. La comunicación social es entendida como práctica situada, relacional y ética, no instrumental.

Se valoran formas horizontales, colaborativas y comunitarias de comunicación que fortalecen la participación ciudadana, el liderazgo local y la acción colectiva. Y más allá del diagnóstico crítico, la investigación ofrece horizontes de acción, con nuevas narrativas sociales y culturales, modelos de comunicación más humanos y políticas simbólicas, que habilitan futuros posibles, que pueden diseñarse a través de contribuciones conjuntas, que mejoren las condiciones del hábitat, y que contribuyan a imaginarlo de otro modo.

La mirada que atraviesa este trabajo, está situada entre la academia, la experiencia y la sensibilidad cultural, que apuesta por reconfigurar la comunicación social como un campo de disputa simbólica, con una discusión que derive en consensos, para favorecer los territorios en conflicto y la construcción de un mundo más justo, diverso y habitable. Las narrativas periféricas y las epistemologías situadas, permiten pensar los relatos producidos desde los márgenes, en relación directa con territorios, lenguajes y memorias históricamente invisibilizadas. En particular, la articulación entre género y territorio, conduce a reconocer saberes no académicos, narrativas orales, comunitarias y ancestrales, como fuentes legítimas de conocimiento, reclamando justicia epistémica y el derecho a narrar (se).

Se toma a la autorrepresentación comunitaria como el proceso mediante el cual, un grupo o comunidad, toma el control de su propia imagen, narrativa e identidad, decidiendo

cómo ser vistos y escuchados por el resto de la sociedad, lo cual implica la reapropiación cultural, política y estética, permitiendo a los miembros de esas comunidades, definirse a sí mismos, en lugar de ser representados por agentes externos.

En el campo cultural y académico, las narrativas hegemónicas suelen privilegiar perspectivas eurocéntricas u occidentalizadas, modelos de conocimiento científico considerados “universales”, relatos históricos oficiales que excluyen voces subalternas, locales, indígenas, populares o femeninas. Por ello, el cuestionamiento de las narrativas hegemónicas ha dado lugar al desarrollo de narrativas contra-hegemónicas, que buscan visibilizar otras experiencias, memorias y epistemologías, promoviendo una lectura más plural, inclusiva y situada de la realidad. En este sentido, hablar de narrativas hegemónicas implica reconocer que no todos los relatos poseen el mismo poder simbólico, y que aquello que se presenta como “verdad” suele ser el resultado de procesos históricos de dominación cultural y epistémica. Desde esta perspectiva, este trabajo invita a revisar los mitos fundacionales del relato histórico, considerando diversidades de pensamiento y de género, desplazando el tradicional “viaje del héroe”, normalmente lineal, masculino, individualista y asociado a la conquista, hacia el camino de la heroína, que también tiene voz, en este escenario de posturas dispares, y que no solamente es femenina sino una acción colectiva.

Estudiar de documentos y nuevos hallazgos, evidencias y testimonios, habilita relatos atravesados por tensiones, rupturas y continuidades, donde la transformación interior, la circularidad, la comunidad y el cuidado, adquieren centralidad. El fracaso, la vulnerabilidad, la pausa y la interdependencia, emergen como valores narrativos no hegemónicos, propios de una ética decolonial e interseccional. Este giro narrativo es importante porque desplaza los modos dominantes de contar la experiencia humana y social, y con ello, transforma no solo los relatos, sino también, las formas de comprender el poder, el desarrollo, el género y la vida en común. En primer lugar, cuestiona el paradigma narrativo hegemónico basado en la linealidad, el progreso ilimitado, la conquista y el éxito individual. El relato clásico -heredero del mito del héroe moderno-, privilegia la superación de obstáculos mediante la dominación, invisibilizando los costos emocionales, comunitarios y ambientales de ese recorrido. Al introducir tensiones, rupturas y continuidades, este giro narrativo reconoce que los procesos sociales y subjetivos, no son lineales ni cerrados, sino complejos, contradictorios y situados. Esta complejidad, permite narrar experiencias históricamente excluidas del relato oficial. En segundo lugar, la centralidad de la transformación interior, desplaza el énfasis del logro externo, hacia procesos internos de conciencia, memoria y sentido, donde la transformación no se mide por la victoria sobre otros, sino por la capacidad de sostener la vida, reparar vínculos dañados y resignificar el dolor. Esto resulta clave para comunidades que han atravesado colonialismo, racismo, patriarcado y violencia estructural, donde la supervivencia misma constituye una forma de resistencia. La circularidad y la comunidad rompen con la lógica individualista moderna; Frente al tiempo lineal del progreso occidental, la circularidad remite a cosmovisiones indígenas y afrodescendientes donde el tiempo, la memoria y el aprendizaje se conciben como procesos recurrentes, intergeneracionales y relacionales. La comunidad deja de ser escenario secundario para convertirse en sujeto colectivo del relato, reafirmando la interdependencia como principio organizador de la vida social. En este marco, el cuidado

emerge como valor narrativo y político. Tradicionalmente relegado al ámbito privado y feminizado, el cuidado es resignificado como práctica central para la sostenibilidad social, cultural y ambiental.

Marco teórico

Con el propósito de problematizar las narrativas hegemónicas que históricamente han estructurado el conocimiento, la memoria y las identidades en América Latina, este marco teórico se inscribe en una perspectiva crítica, que articula epistemologías decoloniales, estudios de género y análisis narrativo-culturales, con el objetivo de problematizar las formas en que el conocimiento, la memoria y las identidades han sido históricamente producidos, y legitimados desde matrices de poder coloniales, patriarcales y heteronormativas.

Las narrativas hegemónicas operan como dispositivos simbólicos que normalizan valores, identidades y prácticas, presentándolos como universales, neutros u objetivos, cuando en realidad responden a intereses históricos situados (Hall, 1997). Estas narrativas legitiman jerarquías sociales, raciales, económicas, culturales y epistémicas, al tiempo que configuran el imaginario social desde el cual, las sociedades interpretan su historia, su cultura y su lugar en el mundo.

En el campo académico y cultural, dichas narrativas han privilegiado perspectivas eurocéntricas y occidentalizadas, modelos de conocimiento científico considerados universales y relatos históricos oficiales, que excluyen o subordinan las voces indígenas, afrodescendientes, femeninas, populares y disidentes (Mignolo, 2011). Frente a ello, las epistemologías decoloniales, proponen descentrar el canon moderno-occidental y reconocer la persistencia de la colonialidad, como una estructura activa de poder.

En el campo de los estudios decoloniales y afrocaribeños, los aportes de Florencia Bonfiglio, resultan fundamentales, para problematizar las bases epistémicas de la modernidad occidental y su pretendida universalidad, el eurocentrismo de la filosofía de la historia moderna y la racialización del progreso desde el ensayo anticolonial afrocaribeño. En “La crítica de la modernidad desde el Caribe: lecturas negras de la filosofía (blanca) de la historia”, la autora examina críticamente el eurocentrismo inherente a las teorías clásicas de la secularización, señalando su sistemática omisión del impacto estructural de la Conquista, el colonialismo y la esclavitud, en la constitución histórica de la modernidad. Desde esta perspectiva, la modernidad no puede comprenderse como un proceso lineal de emancipación y racionalización, sino como una formación histórica, atravesada por violencias coloniales, raciales y económicas que sostuvieron -y legitimaron- la coexistencia de la esclavitud con los ideales ilustrados de libertad y progreso. Bonfiglio (2019) retoma las contribuciones del ensayo anticolonialista caribeño, en particular de autores como C. L. R. James, René Depestre y Frantz Fanon, para evidenciar la “blancura” de la filosofía moderna de la historia, entendida como un dispositivo narrativo que naturalizó jerarquías raciales y justificó la racialización del progreso. En este marco, la autora propone comprender el progreso moderno como una categoría sacralizada, cuya aparente secular-

idad encubre una lógica de exclusión racial y epistémica. Esta lectura permite inscribir al Caribe como un lugar privilegiado de crítica a la modernidad, desde donde emergen narrativas que desestabilizan los relatos universales y eurocéntricos del desarrollo histórico. En diálogo con esta visión, Mauricio Sandoval (2019), aporta una reconstrucción histórica situada de las formas de organización política afrodescendiente en el Caribe costarricense, particularmente en la provincia de Limón, analizando las expresiones de lucha, resistencia y articulación política de las comunidades afrocaribeñas, atendiendo tanto a sus dimensiones locales como a su proyección transnacional, en conexión con tradiciones radicales negras del Caribe y las Américas. El autor examina el período comprendido entre 1960 y 1998, abordando el surgimiento de liderazgos afrodescendientes, su progresiva radicalización -incluida la opción por la lucha armada en determinados contextos-, así como su posterior institucionalización y declive. A partir del análisis de relatos orales y escritos, Sandoval pone en evidencia las estrategias creativas de resistencia desplegadas por estas comunidades, frente a las desigualdades estructurales del capitalismo racial, visibilizando formas de agencia política, que fueron sistemáticamente marginalizadas por la historiografía nacional costarricense. Los aportes de Bonfiglio y Sandoval permiten comprender al Caribe Sur costarricense no solo como un espacio geográfico periférico, sino como un territorio epistémico y político de producción de conocimiento, donde las narrativas afrodescendientes, cuestionan los supuestos universales de la modernidad, del progreso y del Estado-nación, reforzando la centralidad de las narrativas periféricas como dispositivos de disputa simbólica y de reconfiguración del imaginario social, habilitando lecturas críticas sobre raza, memoria, poder y comunicación en América Latina. Desde esta clave, comunidades como Cahuita emergen como escenarios donde la comunicación social, la oralidad, la memoria colectiva y los liderazgos comunitarios, se constituyen en formas activas de descolonización cultural y narrativa, en sintonía con una ética de justicia epistémica y reconocimiento de la pluralidad de saberes.

La noción de colonialidad del poder, desarrollada por Aníbal Quijano (2000), permite comprender que el colonialismo no constituye un fenómeno histórico cerrado, sino una matriz estructural que organiza jerarquías raciales, económicas, epistémicas y culturales en el presente. María Lugones (2008) amplía este enfoque al introducir la categoría de colonialidad de género, señalando que el proyecto colonial moderno impuso una estructura binaria, jerárquica y heteronormativa del género que no existía en numerosas sociedades precoloniales. Según Lugones (2003), la imposición del binomio hombre/mujer, asociado a la anatomía y a una lógica jerárquica, desplazó sistemas relacionales más fluidos y comunitarios, generando nuevas formas de dominación articuladas a la raza y la clase. Esta óptica resulta central para analizar las experiencias de comunidades indígenas y afrodescendientes, donde subsisten concepciones no binarias del género y formas de organización social que desafían la matriz patriarcal occidental. Rita Segato (2016) profundiza esta crítica al señalar que la violencia contra las mujeres, no es un fenómeno aislado, sino una manifestación estructural de la colonialidad y del capitalismo neoliberal. En su libro “La guerra contra las mujeres”, la autora sostiene que el cuerpo feminizado, se convierte en un territorio de disputa y demostración de poder, donde el patriarcado

se reactualiza mediante nuevas formas de crueldad. Frente a ello, Segato propone la revitalización de los vínculos comunitarios, la reciprocidad y el cuidado como alternativas ético-políticas al orden patriarcal-colonial.

Desde este marco, las narrativas periféricas emergen como espacios de resistencia simbólica y reconfiguración del imaginario social. Se trata de relatos producidos desde los márgenes geográficos, culturales y epistémicos, que cuestionan la centralidad del sujeto moderno, masculino y occidental como único agente legítimo de la historia (Spivak, 1988; Segato, 2016).

Judith Butler (2004) aporta a esta discusión, que el género no constituye una esencia fija, sino una práctica reiterada dentro de marcos culturales específicos. Esta conceptualización permite reconocer la legitimidad de identidades no binarias y disidentes en contextos indígenas, como los muxes zapotecas o las omeggid del pueblo Guna, sin subsumirlas a categorías occidentales. Estas narrativas cuestionan los discursos universalistas sobre género y sexualidad, reafirmando la pluralidad epistémica de los pueblos originarios. Figuras como Amaranta Gómez Regalado, antropóloga y activista muxe, han visibilizado estas identidades, articulando saber académico y experiencia vivida. Regalado (2010) afirma: “Ser muxe no es ser ‘entre dos’, es ser desde otro lugar”, apoyando el reconocimiento social del muxe como tercer género en comunidades zapotecas.

La dimensión metodológica de esta investigación se apoya en los aportes de Linda Tuhiwai Smith (1999/2012), quien sostiene que descolonizar implica recuperar la capacidad de narrarse desde las propias prioridades culturales. En *Decolonizing Methodologies*, la autora denuncia el carácter extractivo de la investigación occidental y propone enfoques situados, relacionales y orientados a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Desde esta mirada, la producción de conocimiento no es un acto neutral, sino una práctica política y ética. Investigar supone reconocer a las comunidades como sujetos activos de saber y no como objetos de estudio, habilitando narrativas propias, orales, comunitarias y ancestrales como fuentes legítimas de conocimiento.

Desde el derecho internacional de los derechos humanos, Stephen J. Anaya (2004) establece que los pueblos indígenas constituyen sujetos colectivos de derecho, con prerrogativas específicas sobre sus territorios, recursos naturales y formas de organización social. El autor sostiene que el vínculo entre territorio, identidad y autodeterminación es constitutivo de la existencia indígena, por lo que el desplazamiento forzado -frecuentemente legitimado en nombre del desarrollo- implica no solo una pérdida material, sino una violación profunda de derechos culturales, políticos y espirituales. Su marco jurídico permite problematizar los megaproyectos extractivos e infraestructurales como dispositivos contemporáneos de colonialidad, al desconocer el consentimiento libre, previo e informado y al imponer modelos de desarrollo exógenos, que fragmentan comunidades y saberes.

Arturo Escobar (2008) propone una crítica radical al paradigma moderno del desarrollo, entendiendo el territorio como un espacio relacional donde se entrelazan vida, cultura,

memoria, economía y política. Desde su noción de territorios de diferencia, el autor afirma, que las comunidades subalternizadas -indígenas y afrodescendientes-, producen formas propias de habitar y narrar el mundo que desafían la racionalidad capitalista, extractivista y universalista. Escobar introduce la idea de ontologías relacionales, que permiten comprender las luchas territoriales no solo como disputas por recursos, sino como conflictos entre modos de existencia.

Rodríguez Garavito y Baquero Díaz (2016) analizan los conflictos socio-ambientales en América Latina como expresiones de una violencia estructural que articula desigualdad social, despojo territorial y degradación ambiental. Los autores sostienen que los megaproyectos mineros, hidroeléctricos, turísticos, reproducen lógicas coloniales, al priorizar intereses económicos globales por sobre los derechos de las comunidades locales. Desde una perspectiva de derechos humanos, proponen entender estos conflictos como disputas por modelos de vida y de futuro. Este enfoque permite situar los casos analizados, en una trama regional de colonialidad persistente, donde género, etnicidad y clase, se intersectan en la producción del daño.

Peter Wade (2010) examina la construcción histórica de la raza y la etnicidad en América Latina, mostrando cómo los discursos de mestizaje y nación han funcionado como mecanismos de inclusión subordinada y exclusión simbólica. El autor señala que la racialización no opera únicamente a través del color de piel, sino también mediante prácticas culturales, territoriales y de género. Su análisis permite comprender la invisibilización de comunidades afrodescendientes e indígenas en los relatos nacionales, así como la persistencia de jerarquías raciales encubiertas. Este marco resulta especialmente pertinente para analizar el caso de Cahuita y la marginación histórica de las memorias afrocaribeñas dentro del imaginario costarricense.

García Hierro y Surrallés (2009) aportan una perspectiva antropológica que concibe el territorio indígena no como una superficie delimitada, sino como un entramado simbólico, espiritual y afectivo, profundamente vinculado a la experiencia cotidiana. Para los autores, el territorio es “el interior de la vida social”, un espacio vívido donde se inscriben memorias, prácticas rituales, conocimientos ecológicos y relaciones intergeneracionales. Esta concepción permite cuestionar las nociones occidentales de propiedad y uso del suelo, mostrando cómo el despojo territorial implica también una ruptura epistemológica y cosmológica. Este encuadre resulta clave para comprender la centralidad del territorio en los procesos de resistencia, sostenibilidad y transmisión cultural liderados por mujeres en comunidades indígenas y afrodescendientes.

Radcliffe (2017) desarrolla una crítica a la geografía y a las ciencias sociales occidentales, señalando su complicidad histórica con proyectos coloniales y desarrollistas. La autora propone descolonizar los saberes académicos mediante la incorporación de epistemologías indígenas, conocimientos situados y metodologías colaborativas. En este marco, el conocimiento deja de ser una práctica extractiva, para convertirse en un pro-

ceso relacional, ético y político. Radcliffe subraya que las luchas territoriales contemporáneas no solo buscan reconocimiento legal, sino también legitimidad epistémica. En Guna Yala, la organización matrilineal y matrilocal, junto con el reconocimiento social del omeggid, evidencia una comprensión no binaria del género profundamente arraigada en la cosmovisión guna (Howe, 1998). Estas prácticas desafían la colonialidad de género y constituyen sistemas previos y alternativos al orden patriarcal occidental. Las mujeres afrodescendientes han sido históricamente guardianas de la memoria colectiva, la oralidad, el idioma criollo y las prácticas culturales como el calipso, configurando formas de liderazgo comunitario que resignifican el heroísmo desde el cuidado y la transmisión cultural (Suárez Toro, 2022). La comunidad afrodescendiente del sur del Caribe costarricense (como la de Cahuita y Puerto Viejo) representa un núcleo cultural marcado por historias de migración, trabajo forzado en el ferrocarril del Atlántico y estructuras socioeconómicas marginalizadas que, sin embargo, han logrado pervivir y articular identidades colectivas propias. En Oaxaca, la identidad muxe zapoteca constituye una narrativa disidente frente al binarismo occidental, mientras que en Chiapas, experiencias como la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y organizaciones como K'inál Antzetik consolidan procesos de autonomía indígena con perspectiva de género (Rivera Cusicanqui, 2010). Esta ley, impulsada por mujeres indígenas zapatistas como la Comandanta Ramona, establece derechos fundamentales para garantizar la igualdad, dignidad y participación de las mujeres en la lucha, enfrentando sistemas patriarcales y capitalistas (fuente Wikipedia). De acuerdo con Sen (1999), quien enfatiza la importancia de un desarrollo económico basado en la equidad, es fundamental diseñar esquemas financieros que se adapten a la realidad de los pueblos indígenas. En este sentido, se propone el desarrollo de modelos de microfinanzas y bonos de impacto social que permitan a las comunidades obtener recursos de manera autónoma, sin depender exclusivamente de la afluencia turística. Este enfoque no solo diversifica las fuentes de ingreso, sino que también fortalece la resiliencia financiera y la capacidad de inversión en proyectos de desarrollo endógeno. En muchas comunidades originarias, las mujeres son depositarias de conocimientos tradicionales, prácticas ancestrales y rituales que configuran la identidad cultural del grupo, como lo veremos puntualmente, en el caso de Sara Omi. La política de género en el turismo permite que estos saberes sean valorados y difundidos a través de productos turísticos auténticos, facilitando la transmisión intergeneracional y fortaleciendo la identidad cultural, elemento clave en la diferenciación de los destinos turísticos y en el empoderamiento de las comunidades para su subsistencia y desarrollo.

El patrimonio arqueológico mesoamericano no puede ser comprendido únicamente como un conjunto de vestigios materiales del pasado, sino como una expresión viva de sistemas simbólicos, cosmológicos y políticos que continúan teniendo sentido para los pueblos indígenas contemporáneos. En este marco, la noción de cosmovisión resulta central para interpretar tanto la arquitectura ceremonial como las prácticas de conservación y uso social de los sitios arqueológicos. Desde una perspectiva antropológica, López Austin (2004) sostiene que la cosmovisión mesoamericana articula una comprensión integral

del universo, donde lo natural, lo social y lo sagrado forman una unidad indivisible. Esta visión del mundo se manifiesta en la disposición espacial de los centros ceremoniales, en la iconografía y en los rituales asociados al poder político y religioso. En el ámbito maya, esta lógica se expresa de manera particularmente compleja, como lo señala De la Garza (1998), quien analiza cómo los “rostros de lo sagrado” se encarnan en gobernantes divinizados, estelas, templos y prácticas funerarias, otorgando al patrimonio una dimensión ontológica que trasciende su materialidad. En este sentido, sitios como Palenque, Yaxchilán, Bonampak y Toniná no solo constituyen hitos arqueológicos de relevancia universal, sino también territorios simbólicos, donde se inscriben memorias colectivas, narrativas identitarias y vínculos espirituales que siguen siendo significativos para las comunidades indígenas actuales. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, 2020) reconoce esta complejidad al caracterizar estos espacios como parte fundamental del patrimonio cultural de México, destacando su valor histórico, artístico y epigráfico, aunque también evidenciando los desafíos de su conservación y administración. La relación entre patrimonio arqueológico y pueblos indígenas ha sido ampliamente debatida en el campo de los estudios críticos del patrimonio. El arqueólogo y antropólogo mexicano Eduardo Matos Moctezuma (2010) advierte que los modelos tradicionales de gestión patrimonial, centrados en el Estado y en una visión monumentalista, han tendido a excluir o subordinar las voces indígenas, generando tensiones en torno al uso, la interpretación y el acceso a los sitios. En la misma línea, González y López (2016) analizan las contradicciones entre la protección legal del patrimonio y los derechos culturales de las comunidades originarias, señalando que la falta de participación efectiva, puede derivar en conflictos sociales y en procesos de patrimonialización ajenos a los significados locales. Estas tensiones se inscriben en lo que Smith (2006) denomina el “discurso autorizado del patrimonio”, un marco hegemónico que privilegia narrativas científicas, institucionales y turísticas por sobre los saberes comunitarios. Desde esta óptica, el patrimonio se convierte en un recurso gestionado “desde arriba”, lo que limita su potencial como espacio de diálogo intercultural y justicia epistémica.

El turismo cultural añade una capa adicional de complejidad, son Zúñiga y Hernández (2018) quienes señalan que, si bien el turismo puede generar beneficios económicos, también puede profundizar procesos de mercantilización y despojo simbólico cuando no se desarrolla bajo esquemas de gestión participativa y respeto por las cosmovisiones indígenas. En el caso mesoamericano, la apropiación turística de los sitios arqueológicos suele reforzar una visión del pasado desvinculada de las comunidades vivas que lo heredan. En respuesta a estos desafíos, organismos internacionales como la UNESCO (2015) han promovido enfoques integrales que conciben al patrimonio como un bien social, cuya protección debe articular diversidad cultural, educación, sostenibilidad y participación comunitaria. Esta visión resulta clave para repensar la gestión de los sitios arqueológicos mesoamericanos, no solo como espacios de contemplación histórica, sino como escenarios de negociación cultural entre el pasado, el presente y el futuro. Finalmente, este marco dialoga con la noción de patrimonio como sistema narrativo vivo (Lopez C.A. 2025), entendiendo que las comunidades originarias y afrodescendientes son

guardianas activas del patrimonio cultural. La comunicación patrimonial se concibe así como una mediación ética y política, capaz de reproducir o disputar relaciones de poder, y de habilitar procesos de memoria, sanación y transformación social desde la periferia. Globalmente, estos autores permiten articular un marco teórico que concibe el territorio como espacio de vida y narración; la descolonización como un proceso epistémico, político y cultural; y las comunidades indígenas y afrodescendientes como sujetos activos de conocimiento, memoria y transformación social. Sus aportes refuerzan la idea de que las resistencias contemporáneas no solo disputan recursos o derechos formales, sino que producen narrativas alternativas capaces de reconfigurar los imaginarios hegemónicos sobre desarrollo, género, identidad y poder.

Enfoque metodológico y analítico

El enfoque metodológico adoptado en esta investigación se basa en el marco teórico y conceptual propuesto, en tanto concibe la producción de conocimiento como un proceso situado, relacional y atravesado por disputas de sentido, en coherencia con las perspectivas decoloniales, interseccionales y críticas que orientan el análisis. Desde esta posición epistemológica, la investigación se desarrolló a partir de una estrategia cualitativa de carácter interpretativo, que integró viajes de exploración territorial, trabajo de campo, entrevistas en profundidad y procesos de documentación etnográfica situados. Mediante estancias de observación directa y recorridos exploratorios, se registraron prácticas cotidianas, dinámicas comunitarias, usos del territorio y formas locales de organización social, cultural y simbólica. Los viajes de exploración no fueron concebidos como instancias extractivas de información, sino como prácticas relacionales de intercambio, aproximación, escucha y aprendizaje, en las que la experiencia y la afectividad constituyeron dimensiones centrales del proceso investigativo. Se realizaron entrevistas semiestructuradas y conversaciones situadas con lideresas comunitarias, referentes territoriales, artesanas, gestoras culturales y actores locales vinculados a procesos de gobernanza, turismo comunitario y transmisión de saberes. Estas instancias permitieron recuperar narrativas en primera persona, memorias colectivas y formas locales de producción de sentido, reconociendo la oralidad, la experiencia vivida y el conocimiento ancestral como fuentes legítimas de saber. De manera complementaria, se desarrolló un proceso sistemático de documentación de los sitios analizados, que incluyó registros fotográficos territoriales, prácticas culturales, expresiones materiales e inmateriales. Este corpus empírico fue analizado desde una perspectiva hermenéutica y comparativa, atendiendo a las tensiones entre narrativas hegemónicas y contrahegemónicas, así como a las formas de agencia comunitaria que emergen desde los márgenes. Esta estrategia metodológica permitió articular teoría y experiencia, reflexión crítica y práctica situada, fortaleciendo un enfoque de investigación comprometido éticamente con los territorios y las comunidades, y orientado a producir conocimiento no extractivo, dialógico y socialmente situado. Esta investigación dialoga con casos latinoamericanos comparados, buscando indagar en los

imaginarios sociales, los roles de género y el poder simbólico, atendiendo a las disputas de sentido que se despliegan en los medios, las redes sociales, la educación, a partir de la apertura de las comunidades al turismo, que descubre belleza, sensibilidad y poética en sus formas de resistencia, cuando comparten sus narrativas sensibles, afectivas y emocionales con los viajeros. Frente a la lógica productivista y utilitaria, por intentar sobrevivir a través del arte y la imagen como espacios de sanación, memoria y transformación social, las comunidades están aprendiendo sobre turismo y hospitalidad, para obtener recursos y atender al turismo ofreciendo sus saberes. No se trata solo de encajar en un mundo en el cual las líneas del consumo, obligan a obtener beneficios sin medir las consecuencias, sino de ser libres de contar la historia desde su propio lugar. Por esta razón, este trabajo tiene un enfoque cualitativo, interpretativo y situado, que concibe la producción de conocimiento como un proceso relacional, contextual y éticamente comprometido.

La metodología no se entiende como un conjunto de técnicas neutrales, sino como una toma de posición epistemológica y política, coherente con el objeto de estudio y con los territorios y comunidades abordados. El análisis se estructura a partir de un enfoque narrativo-cultural, orientado a examinar los imaginarios sociales, los roles de género y las configuraciones de poder simbólico, que emergen en contextos comunitarios atravesados por procesos de apertura al turismo, circulación de imágenes, prácticas comunicacionales y disputas de sentido. Documenta los modos en que estas comunidades producen y comparten narrativas sensibles (afectivas, emocionales y poéticas) como formas de resistencia frente a lógicas productivistas, extractivistas y utilitarias, propias del orden económico y político dominante. Desde esta lógica, el viaje hacia los sitios, es conceptualizado no únicamente como desplazamiento físico, sino como experiencia relacional, pedagógica y transformadora, que habilita intercambios simbólicos entre comunidades y visitantes. Esta forma de observar la realidad circundante, permite identificar la emergencia de nuevas heroínas de la comunicación social -mujeres, diversidades y corporalidades disidentes-, que actúan como creadoras de sentido en el campo comunicacional, desplegando liderazgos narrativos colaborativos, horizontales y comunitarios, con impacto social, cultural y ambiental. Estas experiencias se analizan como procesos formativos no formales, orientados a la construcción de capacidades locales y al fortalecimiento de nuevas generaciones de comunicadores y comunicadoras comunitarias, concebidas como agentes activos de cambio social y cultural.

La investigación propone una relectura crítica del arquetipo clásico del héroe, tradicionalmente masculino, individualista y asociado a lógicas de conquista, dominación y éxito lineal, y en contraposición, se adopta una noción ampliada de heroína como sujeto plural y proceso en permanente construcción, vinculado a trayectorias no lineales de transformación, cuidado ambiental, resistencia cotidiana y reconstrucción identitaria. Este giro narrativo desplaza el énfasis del triunfo hacia la experiencia, la memoria, la afectividad y la comunidad, habilitando valores narrativos no hegemónicos como la vulnerabilidad, la pausa, la interdependencia y el cuidado.

Metodológicamente, se recurre a una estrategia de estudios de caso seleccionados de

manera intencional, que incluye a las comunidades de Cahuita (Costa Rica), Emberá Ipetí y Guna Yala (Panamá), así como diversos territorios indígenas de Chiapas y Oaxaca (México), analizados como experiencias vivas de descolonización heteronormativa y patriarcal, en tanto configuran ejemplos de prácticas sociales, culturales y comunicacionales que tensionan, negocian y resignifican las matrices coloniales históricamente impuestas por los estados-nación, la moral cristiana occidental y el orden capitalista global. El abordaje combina análisis documental y bibliográfico crítico, revisión de producciones culturales y comunicacionales, y una lectura interpretativa de narrativas comunitarias, saberes orales y prácticas simbólicas. Desde las epistemologías situadas, se reconocen saberes no académicos ancestrales, vivenciales y espirituales, como fuentes legítimas de conocimiento y vivencias en línea con los reclamos por justicia epistémica y el derecho de las comunidades a narrar(se) desde sus propios marcos culturales.

La periferia no se entiende solo en términos geográficos, sino como lugar de enunciación simbólico, cultural, epistémico y comunicacional, desde el cual se producen relatos que desafían la centralidad del conocimiento hegemónico. Refiere a relatos producidos desde los márgenes del sistema dominante, con voces históricamente invisibilizadas, subalternizadas o silenciadas. Las narrativas periféricas son entendidas como espacios de potencia creativa y crítica, capaces de desestabilizar jerarquías naturalizadas de género, etnia, raza, clase y saber, y de proponer otras formas de habitar, comunicar y proyectar futuros posibles. Estas historias cuestionan el “centro” como único lugar legítimo de producción de sentido y conocimiento. La periferia se convierte en un lugar de enunciación, no de carencia, de potencia narrativa y creatividad crítica, proponiendo otras formas de contar y de habitar el mundo. Recordemos que la raza se basa en características físicas y biológicas compartidas (como el color de piel), es una construcción social hereditaria y más unitaria; mientras que la etnia se centra en rasgos culturales (idioma, religión, tradiciones, origen geográfico) y es más flexible, permitiendo a una persona identificarse con varias, como ser hispano (etnia) pero de raza blanca, negra o mestiza. En términos de estratificación social, la diferencia clave es que las clases (sociales) se refieren a grupos humanos estructurados por estatus, riqueza o poder, mientras que los saberes son los conocimientos, habilidades y prácticas que las personas adquieren, categorizados en científicos, ordinarios, técnicos, etc., siendo estos últimos una forma de capital cultural que puede influir en la posición de clase, pero no la definen directamente, y remiten a las experiencias vivenciales y espirituales. Las clases son estructuras sociales, y los saberes son formas de conocimiento que circulan dentro o entre esas estructuras. Lo disidente no se presenta como oposición vacía, sino como producción activa de nuevos sentidos, lenguajes y sensibilidades e introduce una dimensión decolonial e interseccional clave. Descolonizar implica cuestionar las herencias culturales, simbólicas y narrativas del colonialismo, que siguen operando en el presente. Patriarcal refiere a estructuras históricas que organizan el poder desde lo masculino, jerárquico y excluyente. Con nuevas narrativas, se propone desmontar estas matrices no solo a nivel institucional, sino también en el lenguaje, en los imaginarios sociales, en los relatos cotidianos, en la producción cultural y comunicacional. De este modo, la investigación se posiciona como un ejercicio crítico

que busca contribuir a la comprensión de las narrativas comunitarias como herramientas de sanación, memoria y transformación social, en territorios atravesados por profundas tensiones geopolíticas, ambientales y culturales que buscan, y desean dignidad.

Narrar desde el cuidado implica, reconocer la fragilidad de los cuerpos, los territorios y los ecosistemas, y asumir la responsabilidad colectiva de su preservación.

Narrar desde el cuidado, en contextos de vulnerabilidad de los pueblos originarios, implica una toma de posición ética, política y epistémica frente a los modos dominantes de producir conocimiento y representación. No se trata solo de qué se narra, sino fundamentalmente de cómo, desde dónde y con quiénes se construyen los relatos. Esto supone reconocer la historicidad del daño: colonialismo, despojo territorial, racismo estructural, violencia epistémica y extractivismo cultural. El cuidado opera como un principio que evita la espectacularización del sufrimiento y la apropiación de las experiencias comunitarias, desplazando miradas asistencialistas o folklorizantes. Narrar no es exponer, sino acompañar, respetando silencios, ritmos y formas propias de decir. Implica descentrar la voz del investigador o comunicador para habilitar procesos de autorrepresentación. El cuidado se expresa en prácticas narrativas que reconocen a las comunidades como sujetos políticos y epistémicos, no como objetos de estudio. Esto incluye validar la oralidad, los gestos, el cuerpo, los rituales, los textiles, la gastronomía y el territorio como lenguajes legítimos de producción de sentido, asumiendo la relacionalidad del conocimiento. En contextos de vulnerabilidad, cuidar es no fragmentar esas tramas, no extraer relatos sin devolver, y comprender que toda narración tiene efectos materiales y simbólicos sobre la vida cotidiana de quienes la encarnan. Esta perspectiva desafía directamente las lógicas extractivistas y productivistas del capitalismo colonial. La incorporación del fracaso, la vulnerabilidad y la pausa como valores narrativos no hegemónicos, constituye otro aporte fundamental. En los relatos dominantes, el fracaso es negado o patologizado; aquí, en cambio, se lo reconoce como espacio de aprendizaje, reflexión y reorientación ética. La vulnerabilidad, deja de ser signo de debilidad, para convertirse en condición compartida, que habilita empatía, solidaridad y acción colectiva. La pausa, por su parte, cuestiona la aceleración permanente del mundo contemporáneo, abriendo tiempos para escuchar, cuidar y decidir de manera situada. Al articular narrativas locales, promover la participación activa y fortalecer el tejido comunitario, estas experiencias evidencian que no hay sostenibilidad posible sin justicia narrativa, diversidad cultural y equidad de género, es por eso que las historias de la periferia, se configuran como relatos estratégicos para reimaginar modelos de desarrollo más humanos, inclusivos y culturalmente situados. La gobernanza indígena autónoma, representada paradigmáticamente por Guna Yala, se sustenta en la autodeterminación política, la vigencia de sistemas normativos propios y una cosmovisión que articula territorio, espiritualidad y vida colectiva sin subordinación estructural al Estado. En contraste, la gobernanza compartida institucionalizada, como en Cahuita, se configura a partir de mecanismos de coadministración entre comunidades afrodescendientes y el Estado, donde la memoria histórica y la ciudadanía cultural operan como ejes de negociación frente a políticas de conservación y turismo.

Por su parte, en territorios como Agua Azul, un área natural protegida, famosa por sus cascadas en terrazas y pozas de color turquesa intenso, en el municipio de Tumbalá a 70 kilómetros de Palenque, y diversas comunidades de Chiapas, emerge una gobernanza comunitaria híbrida o no plenamente formalizada, caracterizada por la participación local en la gestión del territorio, aunque tensionada por marcos institucionales estatales y lógicas de mercado, que limitan el ejercicio pleno de la autonomía. Finalmente, en contextos pluriétnicos como Oaxaca, se observa una gobernanza intercultural comunitaria, donde pueblos indígenas, poblaciones mestizas y expresiones culturales diversas, construyen formas relacionales de organización territorial, integrando sistemas normativos propios, economías culturales y reconocimientos sociales de la diversidad de género, como el caso de las personas muxes. En este marco, las corporalidades disidentes no se limitan a identidades de género u orientaciones sexuales no normativas, sino que remiten a un campo más amplio de formas corporales, estéticas y expresivas que son leídas como “otras” por el orden moderno-colonial. La persona puede no asumirse como disidente de género y, sin embargo, su cuerpo ser construido como tal a partir de marcadores étnicos, culturales, espirituales o funcionales. Ejemplo de ello, son las vestimentas tradicionales, como las molas gunas o los huipiles de Oaxaca y Chiapas, o bien, las pinturas y tinturas corporales emberá, las corporalidades rituales indígenas, así como ciertos rasgos físicos históricamente exotizados, como también la escasa presencia de vello corporal en hombres emberá y guna o la visibilidad de personas albinas en las comunidades indígenas, constituyen lenguajes simbólicos, que desafían los cánones occidentales de normalización corporal. Estos cuerpos no son meros soportes biológicos, sino territorios de inscripción cultural donde se entrelazan memoria, espiritualidad, expresión, creatividad y pertenencia. Reconocer esta dimensión permite comprender, que la disidencia corporal, no siempre emerge como una autoidentificación explícita, sino que con frecuencia, es el resultado de lecturas coloniales, racializadas y capacitistas que producen alteridad. Desde un ángulo decolonial, incorporar las corporalidades disidentes, implica desplazar el género como categoría exclusiva de análisis y atender a la intersección entre cuerpo, territorio, estética y poder, ampliando los marcos interpretativos de la comunicación social, la identidad y la agencia comunitaria.

Los casos que se han seleccionado para profundizar este estudio, poseen rasgos comunes y se entrelazan sus historias, el territorio, ambiente y geopolítica, que merecen ser contadas. Un posicionamiento geográfico periférico pero estratégico, todos estos territorios se localizan en zonas consideradas periféricas respecto de los centros políticos y económicos nacionales, pero al mismo tiempo, ocupan posiciones geográficas estratégicas; Cahuita se ubica en el Caribe Sur de Costa Rica, una franja históricamente marginalizada frente al Valle Central, pero clave por su biodiversidad marina, su litoral y su conectividad caribeña, mientras que, Guna Yala se extiende a lo largo de la costa caribeña oriental de Panamá, conocida occidentalmente como archipiélago de San Blas, en un corredor geopolítico fundamental entre América Central y el Caribe, la comarca Emberá Ipetí se sitúa en la cuenca del río Bayano, una región también estratégica por sus recursos hídricos, forestales y por su cercanía a proyectos hidroeléctricos e infraestructuras estat-

ales, Chiapas y Oaxaca se localizan en el sur-sureste mexicano, una región fronteriza con Centroamérica, históricamente concebida como “zona de paso”, rica en biodiversidad y recursos naturales, pero con altos índices de desigualdad estructural. Condición, que los convierte en territorios frontera, tanto en sentido geográfico como simbólico, donde se disputan proyectos de desarrollo, identidades culturales y formas de gobierno del territorio. Estos modelos evidencian que la gobernanza, desde el punto de vista decolonial, no remite únicamente a dispositivos administrativos, y a gestiones políticas, sino a prácticas vivas de organización social, que articulan identidad, territorio, narrativas y poder, ampliando los marcos desde los cuales se conciben la sostenibilidad, la participación y el desarrollo en América Latina. Veamos a continuación algunos aspectos esenciales:

Estos espacios comparten una extraordinaria biodiversidad ecológica, lo que los posiciona como territorios clave en la agenda ambiental regional y global:

- Ecosistemas costeros, arrecifes coralinos y selvas tropicales en Cahuita.
- Archipiélagos, manglares y bosques húmedos en Guna Yala.
- Selvas tropicales y cuencas fluviales en territorios Emberá.
- Selvas altas, montañas, ríos y suelos fértiles en Chiapas y Oaxaca.

Esta riqueza ambiental ha sido históricamente objeto de presiones extractivistas, turismo no regulado, megaproyectos, deforestación y apropiación externa, generando tensiones entre conservación, subsistencia comunitaria y modelos de desarrollo impuestos.

En todos los casos, se trata de territorios habitados y gestionados por pueblos indígenas y afrodescendientes, con una relación histórica, espiritual y simbólica con la naturaleza:

- En Cahuita, la comunidad afrocaribeña articula identidad, memoria diaspórica y territorio costero.
- En Guna Yala y Emberá Ipetí, el territorio es inseparable de la cosmovisión, el sistema político propio y la organización social.
- En Chiapas y Oaxaca, múltiples pueblos originarios sostienen formas de territorialidad comunitaria basadas en el uso colectivo de la tierra, la agricultura tradicional y la ritualidad.

Esta relación configura modelos alternativos de gobernanza ambiental, muchas veces en tensión con las políticas estatales centralizadas.

Todos estos territorios comparten una historia de conflictos geopolíticos vinculados al control de la tierra, los recursos y los cuerpos:

- Parques nacionales y áreas protegidas que restringen la vida comunitaria (Cahuita).
- Proyectos hidroeléctricos y de infraestructura (Bayano - Emberá).

- Tapón del Darién (vasta zona de selva tropical que conecta Colombia y Panamá históricamente una de las rutas migratorias más peligrosas y utilizadas del continente).
- Presiones turísticas y comerciales sobre territorios autónomos con la construcción del canal artificial interoceánico y las imposiciones culturales (Guna Yala – Emberá).
- Militarización, criminalización de comunidades y conflictos agrarios (Chiapas y Oaxaca).

Estos conflictos revelan una tensión constante entre soberanía estatal, intereses globales y derechos colectivos.

Finalmente, estos territorios comparten la emergencia de narrativas comunitarias alternativas que articulan:

- Conservación ambiental con justicia social.
- Turismo sostenible y vivencial con identidad cultural y desarrollo sostenible.
- Liderazgos femeninos y representaciones indígenas a nivel local, nacional e internacional.
- Economía del cuidado frente a modelos extractivistas.
- Emergencia humanitaria: tráfico de personas y respuesta de las Organizaciones Internacionales.

Indudablemente, se configuran como laboratorios vivos de nuevas narrativas sociales, donde la periferia se convierte en centro de producción de sentido y de propuestas, para un desarrollo más justo, plural y sostenible. Estos sitios seleccionados, comparten una localización geográfica estratégica, una riqueza ambiental excepcional y una centralidad geopolítica silenciosa, que los expone a múltiples formas de presión externa. Al mismo tiempo, estos territorios despliegan formas complejas de resistencia cultural, narrativa y comunicacional, que los posicionan como escenarios clave para repensar críticamente las relaciones entre territorio, género, poder y sostenibilidad en América Latina. Este giro narrativo no solo amplía el repertorio de historias legítimas, sino que transforma los modos de comunicar lo social y de imaginar el futuro, una apuesta ética y política por relatos que no dominan ni extraen, sino que cuidan, reparan y sostienen la vida, proponiendo formas más sensibles, habitables y profundamente humanas de estar en el mundo.

Territorios, cosmovisiones y prácticas de resistencia socio-cultural en Cahuita, Emberá Ipetí, Guna Yala, Chiapas y Oaxaca

Bajo este apartado se presentan una serie de estudios de territorialidad, acción humana, y su interrelación e impacto, que permiten analizar, cómo distintas comunidades latino-americanas despliegan prácticas culturales, organizativas y narrativas, que cuestionan las

matrices hegemónicas de género, desarrollo y conocimiento, impuestas por la colonialidad del poder. Lejos de constituir ejemplos homogéneos, estos casos, evidencian procesos diferenciados de resistencia, negociación y resignificación, profundamente anclados en sus territorios, memorias colectivas y cosmovisiones.

Cahuita (Provincia de Limón – Caribe Sur – Costa Rica)

Cahuita es un microcosmos de la descolonización, desde la reivindicación de territorios y conocimientos indígenas, hasta la gestión participativa y la revelación de una historia silenciada, es un espacio que activamente dismantela estructuras coloniales y construye un modelo de gestión más justo y culturalmente relevante. El término Cahuita está formado por los vocablos “Kawe”, que significa “Sangrillo” (árbol de la zona) y “Ta”, que significa “Punta”, es decir “Punta Sangrillo”. Además de los afrodescendientes, los habitantes de Cahuita son fruto de una mezcla diversa de poblaciones indígenas (por ejemplo los Bri-bri), mestizos, mulatos y otras etnias como los chinos (que emigraron especialmente de la Provincia de Cantón - Guangdong).

Cahuita se posiciona como un destino paradigmático de turismo cultural y ecoturismo, entendido no como consumo extractivo de la cultura, sino como experiencia relacional e intercultural accesible. En este sentido, Zoto Stela et al. (2013) definen el turismo cultural como aquel vinculado a la historia, la cultura y la arqueología del territorio, mientras que el ecoturismo prioriza la conservación de los recursos naturales y el bienestar de la población local. Ambas dimensiones convergen en Cahuita, particularmente en el Parque Nacional Cahuita, uno de los primeros del país y el único bajo un modelo de gobernanza compartida entre el Estado y la Comunidad.

A continuación se enumeran aspectos clave que vinculan el caso Cahuita con la descolonización y el compromiso comunitario que estamos analizando en este estudio:

- Origen y territorio ancestral, reescritura histórica:

La creación del Parque Nacional Cahuita en 1970 se superpuso a territorios tradicionalmente habitados por indígenas y población de esclavos y trabajadores mestizos y la comunidad afrodescendientes, lo que implicó un proceso de redefinición del uso de la tierra, un tema central en la descolonización territorial.

El hallazgo en 2025 de dos barcos esclavistas daneses que naufragaron en 1710, reveló una historia de la trata de personas africanas mucho más temprana y profunda de lo que se conocía, desafiando narrativas coloniales eurocéntricas y revalorizando la presencia africana en la región, un aspecto fundamental de la descolonización cultural y de la memoria.

- Gobernanza comunitaria compartida:

A diferencia de otros parques, Cahuita desarrolló un modelo único de gestión conjunta entre el gobierno a través del Sistema Nacional de Áreas de Conservación (SINAC) y un Comité de Manejo local, dando poder de decisión a los habitantes afrocaribeños e indíge-

nas, reconociendo su conexión ancestral y su conocimiento para la conservación, protección y manejo de los recursos costeros y el ecosistema. Un acto de poder y autonomía, que beneficia a todos los costarricenses y visitantes, a través de un manejo de gobernanza compartida. Las Asociaciones de Guías, Guardaparques, Salvavidas, Embajadores del Mar y la Asociación de Vecinos de Cahuita, entre otras organizaciones, cooperan en esa administración, con tareas de vigilancia y asistencia. En la localidad, se pueden identificar alrededor de 44 micro, pequeñas y medianas empresas, dedicadas exclusivamente a la actividad turística, siendo el principal motor de la economía local (EPIPSA, 2015, Pg. 10). La Administración compartida (co-manejo) que hoy existe en el Parque Nacional Cahuita, es el resultado de un importante proceso de concertación entre el Estado y la Comunidad, que permitió pasar del conflicto a la colaboración, donde todas las partes involucradas obtienen beneficios, favoreciendo los derechos históricos-culturales de la población sobre los recursos naturales del sitio (que podían ser afectados por la creación del Parque), y fueran reconocidos y respetados mediante la participación equitativa de la población, en los beneficios que genera el funcionamiento del Parque.

- Lucha contra la exclusión:

El modelo de donación voluntaria para ingresar al parque, en vez de tarifa fija, busca mantener la inclusión de la comunidad local, y alienta el cuidado del sitio, en contraste con la imposición colonialista de acceso y control que puede verse en el Parque Manuel Antonio en la costa del Pacífico Central de Costa Rica, en el cantón de Quepos, provincia de Puntarenas, que es punto de atracción para viajeros y no tanto locales. Cahuita cuenta con el apoyo de guías y tour-operadores de la comunidad, quienes han sido capacitados por el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) y están debidamente acreditados por el Instituto Costarricense de Turismo (ICT), para orientar y dar servicio a los visitantes teniendo un trabajo que los involucra al parque.

Un hito relevante es el proyecto “Cahuita Accesible”, mediante el cual Playa Blanca, se convirtió en el primer sector de un parque nacional costarricense, plenamente accesible para personas con discapacidad. La pasarela de 180 metros de largo y 1,2 metros de ancho, construida con tapas plásticas reutilizadas, articula inclusión social, innovación ambiental y participación comunitaria. La iniciativa fue posible gracias a una alianza público-privada entre el Parque Nacional Cahuita, la Asociación Pro Parques, el Consejo Local y el Instituto Costarricense de Turismo (ICT), logrando recolectar aproximadamente 16 toneladas de tapitas plásticas en campañas comunitarias.

- Cambio climático y vulnerabilidad ambiental:

El cambio climático constituye una de las principales preocupaciones de la comunidad. Según el proyecto BIOMARCC, entre 1992 y 2011 el nivel del mar en la costa caribeña costarricense aumentó entre 1 y 2 mm por año, con proyecciones de incremento de entre 2,0 y 2,8 mm anuales para el período 2010-2040. Este fenómeno impacta directamente en la vida cotidiana, las actividades pesqueras y la integridad de los ecosistemas costeros. En

días de lluvia se ve a la población colaborando para hacer canaletas, para evitar las inundaciones dentro de las casas y hoteles a la vera del mar. A ello, se suma el blanqueamiento de corales, provocado por el aumento de la temperatura del agua y otros factores de estrés ambiental. Este proceso ocurre cuando los corales expulsan las zooxantelas (algas fotosintéticas esenciales para su supervivencia) afectando gravemente la biodiversidad marina y las prácticas tradicionales de pesca y turismo de bajo impacto, información que fue recogida de los testimonios de los guardaparques y personal científico que estudia la zona y está preocupado por las consecuencias.

- El tejido social de Cahuita

Cahuita presenta una composición poblacional diversa, integrada por comunidades afrodescendientes, indígenas, mestizas, mulatas y de origen chino, configurando un entramado intercultural singular. Con una población aproximada de 13.600 habitantes, ubicada a unos 200 kilómetros de San José, la capital de Costa Rica, gran parte de sus pobladores se vincula actualmente al turismo, lo que genera oportunidades económicas, pero también tensiones en torno al uso del territorio y la preservación cultural. Veamos la conformación social a continuación:

a. Afrodescendientes del Caribe Sur en Cahuita

Cahuita, conserva memorias de diásporas afrodescendientes que desafían la narrativa nacional homogénea del Estado costarricense. La centralidad de la oralidad, la música, la vida comunitaria y los liderazgos locales, con una presencia significativa de mujeres en prácticas educativas, ambientales y culturales, constituye una forma de resistencia simbólica frente a los dispositivos de centralización política y cultural. Dentro del enfoque decolonial y de género, esta comunidad ofrece epistemologías comunitarias que articulan la memoria histórica, y la lucha por los derechos territoriales y culturales como elementos de resistencia. Un ejemplo de ello es el calipso, música caribeña de origen trinitario, declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de Costa Rica desde 2012, y en 2018, la Ley N° 9612 estableció el 7 de mayo como el Día Nacional del Calypso, en homenaje a Walter Ferguson, un ícono y símbolo de resistencia cultural. Ferguson conocido como “El Rey del Calipso”, fue declarado Ciudadano de Honor por la Asamblea Legislativa, el 22 de febrero de 2023, falleció 3 días después a los 103 años. Nayuribe Guadamuz, ministra de Cultura y Juventud, califica a este especial miembro de la comunidad diciendo que -“*Walter Ferguson fue una persona que, a lo largo de su vida, enalteció sus raíces y reivindicó el calipso limonense. Su valioso aporte cultural para Costa Rica es invaluable y será recordado como un hito en la historia musical del país. Mediante el Calypso, logró representar su identidad, su sentir, sus vivencias y hasta la crítica y denuncia; con música y letra muy propia de su genio creativo, en su lengua criolla*”. “*Ferguson, una persona muy querida en Cahuita, agricultor, sencillo y humilde, logró reunir una serie de manifestaciones culturales en torno a su persona y a su música, lo cual valoramos como su gran legado. Hoy, Costa Rica se une al dolor de la partida de este maravilloso ser, que gracias a su música y su obra musical,*

siempre permanecerá vivo en nuestros corazones”- (fuente Ministerio de Cultura y Juventud 2023).

La primera población negra del país llegó esclavizada para trabajar en minería, cacao, servicio doméstico, directamente desde África (casi todos provenientes de Cabo Verde o Guinea Ecuatorial). El grueso de población afro, llega a partir de 1872. El grupo de “hombres libres” provenientes de Jamaica y otras islas antillanas, arribó en el barco Lizzy, contratados para trabajar en la obra que uniría el ferrocarril con el Océano Atlántico, para el transporte de café, desde las zonas altas hacia el puerto de Moín, en Limón, capital de la provincia. En 1913 ya había más de 20.000 trabajadores asentados en la costa sur del Caribe, oriundos en su mayoría de Jamaica. En esa mixtura, se destaca el idioma en el que se comunican sus habitantes, un criollo jamaicano, con raíces anglófonas, conocido como patuá, y todo el mundo por las calles lo utiliza en el día a día, aunque todos hablen castellano. Como lo mencionan Vasconcelos “et al.” (2024), este pueblo-municipio fue formado principalmente por pescadores y agricultores, lo que propició que se convirtiera en un destino turístico rural comunitario, que a la vez cogestiona el Parque Nacional Cahuita, evidenciando una serie de características que se asemejan a la economía circular. Las formas antihegemónicas en Cahuita se manifiestan en su autogestión comunitaria y en la gestión comunitaria del Parque Nacional (un modelo de desarrollo sostenible), la valoración de su identidad cultural afrocaribeña, el fomento de un ecoturismo que respeta el entorno y la protección de sus recursos naturales mediante el conocimiento local y la organización social, desafiando modelos económicos y culturales dominantes. La resistencia cultural afrocaribeña y su fuerte conexión con la naturaleza y la tradición, y el conocimiento ancestral indígena de los Bribri sobre el territorio, han promovido la autonomía local frente a poderes externos. Estas expresiones son formas antihegemónicas de narrar la historia y la identidad, oponiéndose a relatos estatales o académicos que tradicionalmente invisibilizan o subordinan las experiencias afrodescendientes en espacios periféricos. Una fuerte cultura afrocaribeña con influencias del reggae y una rica historia vinculada a la colonización y la liberación de personas esclavizadas, conviviendo en una zona conocida por su biodiversidad.

Estas particularidades hacen que este destino sea llamativo, debido a que mantiene tradiciones ancestrales de la cultura indígena y afrodescendiente, y miembros de la comunidad son proveedores activos de los negocios dedicados al turismo, favoreciendo la economía local, porque se democratizan los ingresos por concepto de turismo a otros sectores, como el comercio en general y los diferentes públicos que conviven en la Comunidad. La página oficial del Sistema Nacional de Áreas de Conversación (SINAC), documenta que uno de los primeros pobladores fue el señor William Smith y su familia (1828) en el sitio denominado hoy día “Punta Cahuita”. Durante muchos años estos primeros colonos sembraron tubérculos como ñame, yuca, cacao y coco y levantaron ranchos con piso y paredes de palma maquenque (*Socratea durissima*) y techos de hojas prensadas (Sinac) (s. p.). Durante la administración del presidente Alfredo González Flores (1914-1917) se formalizó la fundación del poblado de Cahuita, en agradecimiento por el apoyo brindado

a González Flores, tras el naufragio de su barco, al donar un terreno que permitió demarcar el actual pueblo costero.

La región de Cahuita se caracteriza por su entorno natural excepcional, que incluye una de las formaciones de arrecifes coralinos más desarrolladas del Caribe costarricense, escenario ecológico y cultural que ha sostenido modos de vida comunitarios desde el período colonial hasta hoy. Con el objetivo de proteger estas riquezas naturales, en 1970 se creó el Monumento Nacional Cahuita, una figura de protección destinada especialmente a salvaguardar el arrecife coralino. Posteriormente, en 1978 esta área fue elevada a la categoría de Parque Nacional, consolidándose como una de las primeras áreas protegidas de Costa Rica y destacándose por su vinculación con la comunidad local.

El Parque Nacional Cahuita se ubica en la provincia de Limón, una región importante para el comercio internacional, debido a su puerto en la ciudad de Limón, pero históricamente es una zona poco desarrollada, en términos socioeconómicos. A pesar de ello, esta provincia alberga algunas de las áreas naturales más emblemáticas del país -como Tortuguero y Cahuita- que constituyen referentes de conservación y turismo sostenible. El parque protege aproximadamente 1.102 hectáreas terrestres y cerca de 23.290 hectáreas marinas, que incluyen bosques tropicales húmedos, manglares, humedales y el arrecife coralino, catalogados entre los más diversos del Caribe costarricense. La gobernanza compartida se consolidó posteriormente con la creación del Consejo Local del Parque Nacional Cahuita, una figura institucional que incorpora actores locales -como asociaciones de desarrollo, organizaciones de pesca, guías turísticos y representantes de la comunidad- en la administración del área protegida. Este enfoque ha sido reconocido como un referente de gestión participativa, que busca equilibrar la conservación ambiental, con el bienestar y desarrollo cultural y económico de la población afrocaribeña local. Este proceso de integración comunitaria refleja una gestión que no solo protege los valores ecológicos del parque, sino que también, reconoce los derechos históricos-culturales de la población local y su estrecha vinculación con el medio natural, promoviendo un desarrollo sostenible que articula la conservación biológica con la identidad cultural y la economía de base turística y comunitaria. En virtud de las características territoriales y ambientales descritas, el Parque Nacional Cahuita (PNC) y la comunidad homónima ofrecen un entorno propicio para el desarrollo de diversas actividades de turismo de naturaleza y educación ambiental, entre ellas se destacan: las rutas senderistas, tanto dentro como en áreas aledañas al parque; la observación de aves, reptiles como la serpiente oropel y mamíferos emblemáticos, entre ellos los osos perezosos de dos y tres dedos; así como el reconocimiento de una flora exuberante, característica del bosque húmedo tropical del Caribe. La morfología de sus playas y la calidad de sus aguas permiten la práctica de actividades recreativas como el baño y el snorkel, que posibilitan la observación de una amplia diversidad de peces arrecifales, entre los cuales destaca el pez globo, junto con numerosas especies marinas propias del ecosistema coralino. Más allá de su valor ecológico y turístico, el Parque Nacional Cahuita constituye un caso paradigmático de un proceso complejo de descolonización territorial, cultural y narrativa. Este proceso se

manifiesta, en primer lugar, en su conformación como área protegida sobre territorios históricamente habitados por pueblos indígenas como los Bribri y Mekatelyu (Mekotya); en segundo término, en la implementación de un modelo de gobernanza compartida, que reconoce y legitima los saberes comunitarios frente a enfoques de gestión exclusivamente estatales; y, finalmente, en el reciente hallazgo de naufragios de barcos esclavistas daneses, cuyo estudio y resignificación contribuyen a reescribir la historia colonial del Caribe Sur costarricense desde una perspectiva crítica y situada. En este sentido, Cahuita se configura no solo como un espacio de conservación ambiental, sino también como un territorio de memoria viva, donde naturaleza, historia, comunidad y comunicación, se articulan para disputar narrativas hegemónicas y promover formas alternativas de relación entre patrimonio, identidad y sostenibilidad.

Anexo: Testimonio de un activista social de Cahuita de la cultura afro

Bernardo Archer Moore, presidente de la Asociación para la Promoción de la Cultura y los Derechos Humanos de la Población de Cahuita y Afines (ACUDHECA) sostiene que; -El conocimiento de la historia ancestral es tan esencial para el desarrollo de la identidad humana como la fe lo es para el espíritu. Sin embargo, cuando la historia y la religión se entrelazan con los asuntos políticos y socioeconómicos de sociedades multiculturales y pluriétnicas, como la de Cahuita, pueden transformarse en fuentes de división, en lugar de instrumentos de unidad y comprensión. Durante más de un siglo, la población negra de Costa Rica aprendió a sobrevivir en silencio: primero ante la exclusión abierta y luego frente a una discriminación más sutil, incluso después de la Constitución de 1949. En ese contexto, algunos pocos afrodescendientes lograron posiciones simbólicas dentro del Estado. Pero, lejos de abrir caminos hacia la igualdad, ciertos liderazgos terminaron fomentando un nuevo elitismo interno. Lamentablemente, en los últimos tiempos, sostiene Archer, en Cahuita, se ha puesto de moda cuestionar “quién es negro y quién no” y “quién pertenece o no pertenece a la comunidad Tribal de Cahuita” y para muchos de nuestros hermanos y hermanas, ser negro fue durante décadas motivo de incomodidad o incluso de vergüenza, por ello, algunos optaron por no transmitir a sus hijos la historia de su herencia, y otros intentaron diluir el peso del color mediante relaciones interétnicas (el blanqueamiento de la sangre, esa idea absurda de “borrar” el color de la piel como si se tratara de un defecto). Contrario a la narrativa simplificada que durante décadas se nos ha impuesto, afirma Archer: África no es un país, sino un continente conformado por 54 Estados soberanos, múltiples regiones geográficas y una vasta diversidad de pueblos, culturas y subculturas ancestrales, cuya historia se remonta a tiempos prehistóricos, anteriores a la era cristiana. Desde el Magreb y el norte de África, pasando por África Occidental incluida Nigeria y su capital económica, Lagos, África Central, África Oriental y África Austral, el continente africano ha sido siempre plural, complejo y profundamente diverso. Dentro de estas sociedades, ayer como hoy, han coexistido realidades marcadas por una profunda desigualdad: los que tienen y los que no tienen, una brecha estructural que no ha desaparecido y que continúa reproduciéndose en el presente. En nombre del “ambientalismo” y del “desarrollo sostenible” se ha consolidado un modelo peligro-

so: Protección sin pueblo, conservación sin consulta y desarrollo sin justicia histórica. Parques Nacionales, humedales y figuras de Patrimonio Natural del Estado se usan para congelar territorios y debilitar comunidades ancestrales. Archer profundizando sobre la zona aporta a la investigación la delimitación de Puerto Viejo rodeado por tres zonas protegidas como lo son: El Refugio Nacional Mixto de Vida Silvestre Gandoca Manzanillo, El Parque Nacional Cahuita que contiene una reserva coralífera, la Reserva Indígena Kekoldi y las Reservas Cabécar y la Bribri en la legendaria Cordillera de Talamanca que nunca fue conquistada. En su conjunto, esta zona es un patrimonio cultural y natural muy importante de Costa Rica y único en el mundo, porque allí convive una diversidad cultural costarricense de afro descendientes, indígenas, chinos y de descendencia española entre otros, en la actualidad.

b. Territorialidades vivas: el pueblo bribri como matriz cultural y ética del Caribe Sur

Desde una perspectiva decolonial y de justicia epistemológica, la comprensión del Caribe Sur costarricense y particularmente del territorio de Cahuita, exige reconocer la presencia histórica, cultural y filosófica de los pueblos indígenas originarios, entre ellos el pueblo bribri, cuya cosmovisión constituye una matriz estructurante de las relaciones entre comunidad, naturaleza y espiritualidad. Lejos de ser una referencia residual o folclorizada, la cultura bribri representa un sistema de pensamiento vivo, que interpela las nociones occidentales de desarrollo, progreso y gobernanza territorial. Los bribbris, pertenecientes al grupo étnico cabécar y hablantes de una lengua de la familia chibchense, han habitado desde tiempos inmemoriales la región sureste de Costa Rica y el norte de Panamá, mucho antes de la irrupción colonial europea. Su continuidad histórica desafía las narrativas lineales de la modernidad y reafirma la vigencia de formas alternativas de organización social, política y simbólica. Uno de los rasgos distintivos del pueblo bribri es su organización social matrilineal, en la cual la descendencia, el linaje y la pertenencia al clan se transmiten por vía materna. Las mujeres ocupan un rol central en la vida comunitaria, con autoridad en los asuntos privados, familiares y en la transmisión del conocimiento ancestral. Esta estructura cuestiona los modelos patriarcales occidentales y ofrece claves analíticas fundamentales para pensar liderazgos comunitarios, cuidado del territorio y sostenibilidad desde perspectivas no hegemónicas. En consonancia con los debates contemporáneos sobre ecofeminismo y epistemologías del Sur, la centralidad de las mujeres bribbris, revela una ética del cuidado profundamente vinculada a la preservación de la vida, la tierra y la memoria colectiva. La cosmovisión bribri se articula en torno a la figura de Sibö, concebido como el único dios creador, omnipotente y omnipresente, aunque no onnisapiente. Esta concepción dista de los marcos religiosos institucionalizados occidentales, ya que los bribbris no practican una religión en sentido doctrinal, sino que se rigen por un código ético, filosófico y normativo denominado Siwá. El Siwá contiene las enseñanzas que regulan la relación entre los seres humanos, la naturaleza y el mundo sobrenatural, estableciendo principios de equilibrio, reciprocidad y respeto. Desde esta perspectiva, la naturaleza no es un recurso explotable, sino un sujeto con agencia, lo que se traduce en prácticas de subsistencia responsables y en una defensa activa del territorio ancestral.

El territorio ancestral bribri, denominado Iriria, es concebido como un espacio sagrado e indivisible, donde convergen dimensiones materiales, espirituales y simbólicas. La defensa de Iriria constituye uno de los ejes centrales de la lucha política y cultural bribri contemporánea, en un contexto marcado por la presión del capitalismo extractivo, la expansión turística y las violaciones sistemáticas de los derechos territoriales indígenas. En este sentido, los bribbris, lideran procesos de recuperación de tierras ancestrales, enfrentando situaciones de violencia, criminalización y despojo.

Estas luchas se inscriben en una tradición de resistencia que dialoga con las experiencias afrodescendientes del Caribe Sur, configurando un entramado intercultural de reivindicación territorial y dignidad histórica.

La lengua bribri, denominada Se'ie, ocupa un lugar central en la construcción identitaria del pueblo. La expresión Se' ujtö se'ie ("Nosotros hablamos bribri") no solo enuncia una práctica comunicativa, sino que afirma una pertenencia ontológica y colectiva. La preservación del idioma constituye una forma de resistencia frente a los procesos de homogeneización cultural impuestos por la colonización y la economía global. A pesar de la influencia de la cultura hispánica y de las dinámicas del mercado, las comunidades bribbris sostienen esfuerzos activos por mantener su lengua, sus rituales, su agricultura tradicional y sus sistemas de conocimiento, reafirmando la vigencia de sus epistemologías propias.

La economía bribri se basa históricamente en la agricultura de subsistencia, destacándose el cultivo de cacao y plátano, así como en la producción de artesanías. Estas prácticas no responden a una lógica extractiva, sino a un modelo de uso responsable del entorno, alineado con los principios del Siwá y con una concepción integral del bienestar comunitario. En el marco del debate contemporáneo sobre turismo sostenible y patrimonio cultural, estas prácticas aportan fundamentos sólidos para pensar modelos de desarrollo alternativos, centrados en la autodeterminación, la soberanía alimentaria y el respeto por los ciclos naturales.

Indudablemente, la presencia bribri en el Caribe Sur, en diálogo histórico y territorial con comunidades afrodescendientes, configura un paisaje intercultural complejo, atravesado por memorias de resistencia, colonialidad y creatividad cultural. Reconocer estas articulaciones resulta indispensable para construir narrativas turísticas, educativas y patrimoniales, que no reproduzcan lógicas extractivistas ni exotizantes, sino que promuevan experiencias de encuentro, aprendizaje y justicia social. Conocer su cosmovisión aporta un marco ético, territorial y epistemológico fundamental para repensar el vínculo entre cultura, naturaleza y desarrollo en Cahuita y en el Caribe costarricense, fortaleciendo una mirada crítica que privilegia la pluralidad de saberes y la dignidad de los pueblos originarios.

c. La impronta chino-caribeña en Cahuita: migración, mestizaje y memoria culinaria

La presencia de la comunidad china en Costa Rica, y particularmente en el Caribe Sur, se inscribe en los procesos históricos de migración laboral vinculados a la construcción del ferrocarril al Atlántico, durante la segunda mitad del siglo XIX. Si bien su llegada inicial estuvo asociada a condiciones de trabajo precarias y a formas de explotación propias del modelo liberal-exportador, con el tiempo la población china se reconfiguró, como un actor clave en la vida económica, social y cultural del país, estableciéndose en actividades agrícolas, comerciales y de servicios, especialmente en territorios portuarios. En el caso de Cahuita, la comunidad chino-costarricense se integró progresivamente al entramado multicultural conformado por poblaciones afrodescendientes, indígenas y mestizas, aportando saberes, prácticas y sensibilidades, que hoy forman parte constitutiva de la identidad local. Esta integración no fue homogénea ni exenta de tensiones, pero dio lugar a procesos de mestizaje cotidiano donde la vida doméstica, el comercio y, de manera significativa, la gastronomía, operaron como espacios privilegiados de encuentro intercultural. Si consideramos a la gastronomía como archivo de memorias migrantes, la influencia china en la comida cahuiteña no se manifiesta únicamente en la incorporación de platos específicos, sino en una lógica culinaria basada en la combinación de ingredientes, el uso de técnicas de salteado, la valoración del arroz como base alimentaria y la articulación entre sabores, texturas y tiempos de cocción. Estas prácticas dialogaron con la tradición afrocaribeña marcada por el coco, el pescado, las raíces y las especias, generando una cocina híbrida, que expresa la historia compartida de desplazamientos, adaptaciones y resistencias, que puede leerse como una narrativa material de la diáspora, donde los saberes transmitidos de generación en generación, funcionan como formas de memoria viva de preservación identitaria y, al mismo tiempo, en un lenguaje común que habilita la convivencia entre diferencias culturales. El gallo pinto es uno de los platos más emblemáticos de la cocina tica que se prepara con arroz, frijoles y otros ingredientes. Se acompaña con huevos, plátano y tortillas de maíz, especialmente durante el desayuno.

La inclusión de la comunidad china en Cahuita refuerza la idea de este territorio como un espacio intercultural complejo, construido a partir de múltiples diásporas y experiencias de colonialidad. Al igual que las comunidades afrodescendientes e indígenas, la población china experimentó formas de exclusión, racialización y marginación, pero también desarrolló estrategias de inserción social, resiliencia económica y transmisión cultural. En consonancia con el enfoque decolonial que atraviesa este trabajo, la gastronomía chino-caribeña permite cuestionar las narrativas nacionales homogéneas y visibilizar aportes históricamente subrepresentados. De esta manera, la cocina se presenta no solo como una práctica cotidiana, sino como un acto político-cultural, capaz de narrar historias de migración, trabajo, pertenencia y cuidado comunitario. Por lo tanto, la influencia china en la gastronomía de Cahuita amplía el mapa de memorias que configuran el territorio, reafirmando que la identidad local no es el resultado de una sola matriz cultural, sino de un entramado plural donde cada comunidad aporta sabores, saberes y relatos que enriquecen la experiencia colectiva y sostienen una visión del patrimonio como proceso

vivo y compartido. Sumado a ello, las ferias comunitarias organizadas por la Asociación de Desarrollo de Cahuita, constituyen espacios de soberanía alimentaria y transmisión intergeneracional de saberes. En ellas se destaca la producción de cacao orgánico, históricamente cultivado en la zona desde principios del siglo XX, junto con la elaboración de harinas artesanales de plátano, pejibaye y yuca, así como una amplia diversidad de tubérculos, vegetales y frutas tropicales. Estas prácticas dialogan con modelos alternativos de desarrollo basados en la economía del cuidado, la autosuficiencia y el vínculo respetuoso con la naturaleza (Escobar, 2008). La feria integra artesanías, textiles y alimentos tradicionales, entre ellos bebidas y preparaciones emblemáticas como el hiel (hecha a base de jengibre, tapa de dulce o piloncillo y limón, servida fría con hielo, y que no tiene relación con la bilis animal), el agua de pipa, el agua de Jamaica (hecha de flor de hibisco infundada con jengibre, especias y a menudo ron, popular en esta zona) y el chicheme (similar a un atole espeso de maíz, que lleva leche de coco, canela, vainilla, y a veces pasas), postre-bebida de herencia afroantillana. Estas producciones no solo cumplen una función económica, sino que operan como narrativas sensibles que reafirman identidad, pertenencia y continuidad cultural.

En síntesis, Cahuita se presenta como un territorio donde cultura, naturaleza y comunidad se entrelazan en narrativas alternativas de sostenibilidad, accesibilidad y justicia social, constituyéndose en un caso emblemático para repensar el turismo, el patrimonio y el desarrollo desde una perspectiva decolonial y comunitaria.

La Comarca Guna

El pueblo Guna, asentado principalmente en la Comarca Guna Yala, frente a la costa oriental de Panamá, en el archipiélago de San Blas, constituye uno de los casos más sólidos de resistencia histórica a la colonialidad del poder en América Latina. Este territorio autónomo, conformado por más de 300 islas, de las cuales aproximadamente 49 están habitadas: El Porvenir (la capital administrativa), Cartí Sugtupu (Cartí), Isla Aguja, Isla Perro Chico (también conocida como Assudub Bibbi (donde se encuentra un barco hundido), Islas Guanidup, Chichimei, Yandup, Guasirdup, Wailidup, Isla Pelicano, Isla Aroma, Isla Misdub, Bapurgana, Isla Moaqui en los Cayos Holandeses, albergan a una población estimada en más de 50.000 personas, que han sostenido, a lo largo del tiempo, una organización social, política y cultural propia, basada en principios de autonomía, reciprocidad y continuidad ancestral. Cuando uno recorre la comunidad, observa la precariedad de las viviendas, de paredes y techos de caña, madera y hojas de zinc y pisos de tierra, y la mayoría no tiene luz eléctrica, dependen de un generador público que se enciende unas horas por la noche. Las islas que reciben turistas, tienen paneles solares y generadores privados. Los baños son comunales, es decir pequeños cubículos en los embarcaderos, realizados con tablas cruzadas de madera sobre el mar. Sin embargo, algunas islas ya están resolviendo en tema de los servicios, aunque a la precariedad de su estructura, se le suma la falta de agua potable, que la obtienen de los ríos o de comercios del continente. La prohibición del desarrollo a gran escala y de la inversión extranjera, ayu-

da a mantener las islas como un santuario de esplendor natural intacto. Las actividades económicas como la recolección de cocos, la pesca y el cobro de tasas de entrada a la comarca a los turistas, proporcionan ingresos vitales a las familias Guna. Estas prácticas no solo contribuyen a su estabilidad financiera, sino que también refuerzan sus valores culturales y ambientales, logrando un equilibrio armonioso entre necesidades y preservación de tradiciones y patrimonio natural. Desde una perspectiva decolonial, Guna Yala se presenta como un territorio epistémico vivo, donde la organización social no responde a las lógicas jerárquicas, binarias y patriarcales impuestas por la modernidad occidental, sino a un sistema relacional en el que el género, el trabajo, la espiritualidad y la economía se articulan de manera integrada.

- La Ley Guna prohíbe estrictamente la venta de tierras a extranjeros:

La normativa prohíbe estrictamente la venta de tierras a personas que no sean miembros de la comunidad Guna. Esta legislación es fundamental para preservar las islas del desarrollo comercial y ayuda a mantener la belleza prístina del archipiélago. En los casos de herencia, la norma establece que la residencia sea rotativa, con lo cual a lo largo del año, las familias que heredan una isla a menudo la comparten con otros parientes: una familia puede ocupar la isla durante tres meses, después de los cuales otra familia toma el relevo.

- La Revolución Tule de 1925:

Tras la separación definitiva de Colombia en 1903, Panamá inició un proceso acelerado de construcción estatal y consolidación territorial, profundamente condicionado por los intereses geopolíticos vinculados a la futura construcción del Canal de Panamá. En este contexto, la afirmación de la soberanía nacional se articuló prioritariamente a través del control del territorio y la imposición de la autoridad estatal, en un escenario marcado por la intervención de capitales e intereses estratégicos estadounidenses, que configuraron tempranamente un modelo de Estado subordinado a dinámicas externas.

Hacia 1918, un año después de la inauguración del Canal, el presidente Belisario Porras orientó su política hacia la integración forzada de las poblaciones indígenas al Proyecto Nacional. Frente al avance de colonos no indígenas y a la creciente presión sobre sus territorios, diversas comunidades gunas aceptaron formalmente la soberanía del Estado panameño y la presencia de autoridades gubernamentales en sus espacios ancestrales. Sin embargo, esta incorporación no se tradujo en un reconocimiento efectivo de su autonomía cultural y política, sino que dio lugar a nuevas formas de violencia institucional. Diversos registros históricos documentan que la presencia policial y administrativa del Estado, estuvo acompañada por abusos sistemáticos, prácticas de control social y tentativas explícitas de transformación forzada de las costumbres gunas, incluyendo la prohibición de prácticas culturales, la imposición de códigos morales occidentales y el desconocimiento de las autoridades tradicionales. Entre 1921 y 1925, estas intervenciones se intensificaron, generando un clima de creciente conflictividad, que escaló cuando el pueblo Guna se levantó en armas contra las políticas de asimilación forzada y abu-

sos del gobierno panameño, buscando proteger su cultura y autonomía, lo que llevó a la proclamación de la efímera República de Tule. El Prof. Rommel Escarreola Palacios, historiador panameño y miembro del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades (CIFHU) cuenta en la nota *“Centenario de la Rebelión Dule de 1925: La lucha indígena contra el colonialismo interno”* que las tensiones en las comunidades de Yandub y Aggwanusadub fueron en aumento, y alcanzan su punto más crítico en diciembre de 1918. Las consecuencias de este conflicto serían devastadoras. La cuestión de las escuelas se entrelazó con otra medida gubernamental: la prohibición de la vestimenta tradicional de las mujeres y niñas guna, en particular las argollas de oro y las ligaduras de wini que llevaban en brazos y piernas. Esta disposición fue ordenada por el Presidente Porras el 2 de abril, como parte de su proyecto de “civilización y cultura nacional”, en el que consideraba necesario prohibir el uso de argollas en la nariz, así como los guinis en las extremidades de las jóvenes indígenas de esas islas (Carta de Belisario Porras al Intendente Humberto Vaglio, Panamá, abril 2 de 1919, Archivo Belisario Porras). Porras expresó al intendente Vaglio su respaldo a estas medidas de “civilización” en la región y le indicó que, si Robinson, quien era el sagla de Yandup (el término “Sagla” en Yandup -Narganá, Gunayala- se refiere a un líder o cacique tradicional Guna), no seguía sus órdenes, debía ser amonestado y obligado a obedecer; de lo contrario, debía ser destituido de su posición como sagla de Yanduo (Narganá). El 18 de junio de 1919, por orden del intendente Vaglio, el sagla San Luis fue sacado a la fuerza de su hogar. Golpeado, arrastrado y cubierto de sangre, fue llevado por la comunidad y los policías coloniales hasta el muelle, donde lo ataron, colgaron y finalmente lo encarcelaron. A causa de las agresiones sufridas, perdió la vida, convirtiéndose en el primer mártir de la Rebelión Dule. Ante este trágico suceso, el pueblo se levantó en protesta contra las políticas gubernamentales. En una carta enviada al intendente en abril de 1925, el líder Dule Ologindibipelele, hace un recuento de las atrocidades que los agentes habían hecho en las comunidades para eliminar la identidad guna, entre ellos, los que hicieron al sagla Olowideli o Gurbiler en 1919: *“Después Guillermo Denis dijo a los indios que van a reunir porque vino la carta y entonces Guillermo Denis dijo que el gobierno mandó la carta y dice así. Como los indios no quieren que hagan lo mismo que yo, usted va a quitar entonces la argolla, la camisa, la chicha etc. entonces (sic) Charley Robinson dijo que quitemos la argolla a los indios y después Charli Luis dijo, que los policías vienen a quitarme la argolla, la camisa, la chicha y que nosotros no quitemos también los zapatos a ellos, entonces los policías lo cogieron a Charli Luis y lo amaron (sic) [amarraron] lo llevaron arrastraron y pisando y poniendo escopeta, los policías a Charli Luis y así murió enfermo el señor Charli Luis”*. (Carta de Colman al intendente, Aligandí 3 de abril de 1925, citado por Bernal Castillo).

En este escenario de violencia estructural y resistencia comunitaria emergieron figuras clave como Nele Kantule y Sidral Colman, quienes articularon liderazgos indígenas orientados a la defensa del territorio, la autonomía cultural y la legitimidad de las estructuras políticas propias del pueblo guna. Su acción colectiva frente a los abusos del gobierno de Porras (quien ejerció la presidencia en tres mandatos) sentó las bases de una resistencia organizada que culminaría en procesos históricos de afirmación autonómica, con-

solidando a Guna Yala como un referente regional en la lucha contra la colonialidad del poder y la imposición estatal.

La comunidad Guna logró una autonomía significativa tras la Revolución Tule de 1925, un levantamiento que culminó con el reconocimiento de su territorio y su derecho a gobernarse según sus tradiciones, consolidando un modelo de autodeterminación indígena que hoy, es un referente en Abya Yala, nombre que varios pueblos indígenas de América usan para referirse al continente americano, y que significa “Tierra Madura”, “Tierra Viva” o “Tierra en Florecimiento”, un término del idioma guna, que evoca identidad y conexión ancestral, en contraste con el nombre “América” impuesto por los colonizadores europeos, y es una forma de resistencia y reivindicación cultural y política. El nombre San Blas fue cambiado gradualmente, pasando a ser Kuna Yala en 1998 (Ley 99) y luego ajustándose a Guna Yala en 2011, cuando el gobierno panameño reconoció la escritura más precisa de la palabra “Guna” en el idioma nativo, eliminando la “K” y uniendo el nombre en una sola palabra para reflejar la identidad cultural y lingüística del pueblo Guna. Este cambio representó un hito importante en el reconocimiento de los derechos indígenas y la lucha continua contra el borrado cultural y la discriminación.

En 2025, los festejos del centenario de la Revolución Guna (o Tule en Guna Yala) fueron una celebración vibrante y cultural que conmemoró la lucha por su autonomía, incluyendo presentaciones de danzas tradicionales, música (rock, rap, instrumentos autóctonos), recitales de poesía, exposiciones históricas en archivos nacionales y siembras de banderas, destacando la valentía de su pueblo y reforzando su identidad cultural frente a intentos de asimilación por parte del gobierno panameño en el pasado.

- Simbolismos en el estandarte Guna:

La bandera del pueblo Guna es uno de los símbolos políticos, espirituales y culturales más potentes de Guna Yala, y condensa en su diseño una cosmovisión ancestral, así como la memoria histórica de la resistencia frente a la colonialidad. La bandera consiste en un campo de color amarillo sobre el cual se inscribe una cruz gamada (esvástica) de color negro, orientada hacia la izquierda, enmarcada generalmente por dos franjas rojas horizontales en la parte superior e inferior. Este símbolo fue adoptado oficialmente por el pueblo guna a comienzos del siglo XX, especialmente tras la Revolución Guna de 1925, como emblema de su identidad colectiva y de su autonomía política. Desde la cosmovisión guna, la cruz gamada no tiene ninguna relación con el nazismo ni con las apropiaciones modernas occidentales de ese signo. Se trata de un símbolo milenario, presente en múltiples culturas originarias del mundo, que en el caso guna representa los cuatro rumbos del universo (norte, sur, este y oeste), el movimiento circular de la vida, el tiempo y la energía, el equilibrio entre el mundo espiritual y el mundo material, y la creación del mundo según los relatos cosmogónicos gunas. El color amarillo simboliza el sol, la vida y la fertilidad, elementos centrales en la relación del pueblo guna con la naturaleza y el territorio. El negro remite a la fuerza espiritual, la profundidad y la protección, mientras

que el rojo alude a la vida, la sangre, la resistencia y la memoria colectiva. En términos políticos, la bandera guna funciona como un símbolo de soberanía cultural. Su uso público reafirma la autonomía de Guna Yala como comarca indígena y recuerda la victoria del pueblo guna frente a los intentos de asimilación forzada, prohibición de prácticas culturales y violencia estatal, ejercida durante las primeras décadas del siglo XX. Izar la bandera no es solo un gesto identitario, sino un acto de memoria y afirmación territorial. Desde una lectura decolonial, la bandera guna puede interpretarse como un dispositivo narrativo visual de epistemología propia, no lineal ni occidental, basada en la circularidad, la interdependencia y el equilibrio. En este sentido, la bandera no solo identifica a un pueblo, sino que narra una forma de estar en el mundo, donde la espiritualidad, la comunidad y el territorio se articulan como un todo indivisible.

- Testimonio de líder Guna:

Dad Neba, que significa en lengua Indígena Kuna “Abuelo de la Llanura”, es el nombre con que se identifica Nelson De León Kantule, miembro Directivo de Asociación Kunas Unidos por Napguana (KUNA), quien sostiene que *“Nuestros padres entienden a la Madre Tierra como la madre que nos acoge, envuelve y humaniza. La vida de nuestros pueblos indígenas se refleja en la fuerza de la misma Tierra. El futuro de nuestros pueblos originarios, su utopía, su proyecto de vida, se enmarca desde la maternidad de la Tierra, desde el cuidado colectivo de la Tierra, desde la sacralidad de la Tierra. Por esto, cuando se les niega el derecho a tener la Comarca, Reserva o Territorio, no se les niega solamente la fuente de sus alimentos, sino la misma fuente de su ser, de su identidad, de su historia, de su religión, de su derecho inalienable de ser pueblo Kuna, pueblo Emberá, pueblo Ngäbe, pueblo Buglé, pueblo Bribri, pueblo Waunnan, pueblo Naso”*.

- Tejido social: matrilinealidad y liderazgo femenino

La sociedad guna se estructura sobre una base matrilineal, en la cual la descendencia, la pertenencia al clan y la residencia se organizan en torno a la línea materna. En este marco, las mujeres ocupan un lugar central en la distribución de los recursos, la administración de la vida doméstica y la transmisión intergeneracional de la lengua, la memoria histórica y los saberes culturales. Si bien las figuras políticas formales, como el sagla (autoridad tradicional), suelen ser masculinas, el poder social y económico recae mayoritariamente en las mujeres, quienes controlan la alimentación, la economía cotidiana y los circuitos de intercambio.

Las tres celebraciones más importantes en las islas Guna Yala son el nacimiento de una niña, su pubertad y su matrimonio. Toda la comunidad se reúne para beber chicha, para celebrar la niñez y la adultez. Durante la celebración de la pubertad, se perfora el tabique nasal de la niña y se adorna con un anillo de oro. Las mujeres usan oro para demostrar lo preciosas y valiosas que son. Si bien las mujeres toman todas las decisiones domésticas, rara vez son políticas o jefas, sin embargo, lo que caracteriza a los guna es que no existe

una jerarquía en el valor del trabajo. Pescar y cazar se consideran trabajo, pero también lo son cocinar o cuidar a los niños: los guna no consideran el trabajo de las mujeres como un trabajo menor, como a veces todavía lo hacemos en la filosofía occidental, el hombre joven es quien se muda a la casa de la mujer y ella se convierte en la distribuidora de alimentos, con lo cual es la que lleva adelante el hogar.

Con el auge del turismo, los guna están empezando a obtener ingresos de fuentes distintas a sus oficios ancestrales de recolección de cocos, buceo para langostas, pesca y agricultura. Las mujeres guna pueden obtener ingresos sustanciales vendiendo molas y winis (pulseras coloridas hechas con cuentas de vidrio), faldas (saburete) con bordados intrincados y la bufanda para la cabeza (mussue). Una mola puede venderse por entre 30 y 50 dólares, mientras que un hombre solo gana 20 dólares en un día entero limpiando el fondo de un velero de visita.

Respecto a los jóvenes, los últimos años se han marchado de sus comunidades para formarse profesionalmente y regresan para gestionar las actividades turísticas. Este modelo no puede ser caracterizado estrictamente como un matriarcado, pero sí como una organización social no jerárquica, en la que el rol reproductivo, el cuidado y la producción simbólica poseen el mismo valor que las actividades tradicionalmente consideradas productivas. Esta concepción desafía las matrices coloniales que han subordinado históricamente el trabajo femenino y comunitario.

- Omeggid y Sipu: pluralidad de género y reconocimiento comunitario

Uno de los rasgos más significativos de la cosmovisión guna es el reconocimiento tradicional de identidades de género no binarias, conocidas como omeggid. Lejos de tratarse de una categoría moderna o importada, el concepto de omeggid forma parte del sistema cultural y mítico ancestral del pueblo guna, y puede traducirse como “quien transita o convive entre los géneros”. La legitimidad de las personas omeggid se fundamenta en relatos fundacionales que narran el origen del pueblo guna a partir de tres figuras ancestrales: Ibeorgun, principio masculino y organizador; Gigadyriai, principio femenino vinculado al cuidado y la equidad; y Wigudun, figura que encarna la fluidez de género. Estas tres entidades continúan operando como referencias simbólicas de la organización social actual, evidenciando que la pluralidad de género no constituye una excepción, sino un componente estructural de la cosmovisión guna. En la práctica cotidiana, los niños que manifiestan desde edades tempranas, una identidad de género no normativa, no son reprimidos ni forzados a ajustarse a modelos masculinos hegemónicos. Por el contrario, la comunidad reconoce que la identidad “nace del corazón”, y las personas omeggid son integradas plenamente a la vida familiar y comunitaria. Participan en actividades tradicionalmente femeninas, como la costura y el tejido de molas, y desempeñan roles sociales relevantes como artesanas, guías culturales o mediadoras lingüísticas en contextos turísticos. Este reconocimiento comunitario desafía de manera directa el paradigma heteronormativo y binario impuesto por la colonialidad occidental. La visibilización contemporánea de las

personas omeggid ha encontrado nuevos canales a través del cine y el activismo cultural. El documental Wigudun, alma de dos espíritus, ofrece un testimonio situado sobre la vida de mujeres trans gunas, articulando la lucha por los derechos humanos con la reivindicación de saberes ancestrales. Es un recorrido por la vida, la lucha y la discriminación, a través de las historias de Nandin, Yineth, Rosario y Débora, del Grupo Wigudun Galu, movimiento que reúne a las omeggids protagonistas de esta película. Estas producciones no introducen una narrativa externa, sino que amplifican voces que históricamente han existido dentro del sistema cultural guna, pero que fueron silenciadas por las lógicas coloniales y modernizadoras. A su vez, las personas albinas -conocidas tradicionalmente como sipu- ocupan un lugar simbólico y social específico, profundamente ligado a la espiritualidad, la mitología y la historia política de la comunidad, y no son ocultadas, sino visibilizadas y protegidas dentro del entramado cultural. Desde una perspectiva cultural, los sipu son considerados personas especiales, asociadas a una condición espiritual singular. En la tradición oral guna, se cree que poseen una relación particular con el mundo espiritual y con las fuerzas cósmicas, e históricamente les ha otorgado un estatus diferenciado aunque no jerárquico dentro de la comunidad, valoración que contrasta de manera significativa con los procesos de estigmatización y ocultamiento que han afectado a personas albinas en otros contextos culturales. Uno de los roles más destacados asignados a los sipu, es el de guardianes nocturnos. Según relatos etnográficos documentados por James Howe (1998), durante ciertas ceremonias o momentos rituales, las personas albinas eran consideradas especialmente aptas para vigilar durante la noche, ya que su condición las hacía, simbólicamente, menos vulnerables a ciertas entidades espirituales asociadas a la oscuridad. Este rol no implicaba marginalización, sino una función comunitaria reconocida. En el plano histórico-político, la alta presencia de personas albinas en Guna Yala llamó la atención de académicos y funcionarios estadounidenses a comienzos del siglo XX, en el contexto previo a la Revolución Guna de 1925. Como señalan distintos estudios, este interés externo fue instrumentalizado por algunos actores foráneos -como el aventurero y diplomático estadounidense Richard Oglesby Marsh (1883-1953), para construir narrativas exotizantes sobre el pueblo guna. Estas miradas coloniales contribuyeron a tensiones políticas que desembocaron en el levantamiento guna contra las políticas de asimilación forzada del Estado panameño, aunque los sipu nunca fueron un objeto pasivo, sino parte integral de la comunidad que defendía su autonomía cultural. Es importante subrayar que, lejos de ser ocultadas, las personas albinas viven integradas en la vida cotidiana, participan de las dinámicas familiares y comunitarias, y no son segregadas ni invisibilizadas. Su diferencia corporal no es leída como deficiencia, sino como una variación humana con significado cultural, lo que evidencia una comprensión no patologizante del cuerpo, coherente con la lógica plural y no jerárquica de la cosmovisión guna. Refuerzan la idea de que esta sociedad ha desarrollado formas alternativas de reconocer la diferencia, tanto corporal como identitaria, desafiando paradigmas occidentales de normalización, medicalización y exclusión, dialogando directamente con las narrativas decoloniales que estamos planteando en la investigación, al mostrar cómo el pueblo guna produce categorías propias de valor, pertenencia y dignidad, sin subordinarse a las matrices coloniales del saber y del poder.

- Las molas: tejido, espiritualidad, comunicación social y la existencia de un Museo

Las molas constituyen una de las expresiones culturales más emblemáticas del pueblo guna y un dispositivo central de comunicación simbólica. Lejos de ser meros objetos decorativos, las molas funcionan como lenguajes visuales que condensan cosmovisión, espiritualidad, memoria colectiva y conocimiento ecológico. A través de figuras animales, vegetales, humanas y geométricas, las molas narran la relación entre el mundo visible y el mundo espiritual, expresando principios de equilibrio, protección y pertenencia territorial. La técnica de elaboración, conocida como aplicación inversa, implica la superposición de varias capas de tela que son recortadas y cosidas a mano con extrema precisión. Este proceso, transmitido de generación en generación, no solo requiere destreza técnica, sino también un conocimiento profundo de los significados culturales asociados a los colores y motivos. Desde temprana edad, las niñas aprenden a coser observando y acompañando a madres, abuelas y tías, lo que refuerza la continuidad cultural y la cohesión comunitaria. Las molas son utilizadas tradicionalmente como parte del vestuario femenino guna, pero también se comercializan como piezas artesanales. Su venta es realizada mayoritariamente por las propias mujeres, ya sea de forma individual o a través de cooperativas y mercados comunitarios, tanto en Guna Yala como en centros urbanos y circuitos de turismo cultural. Esta actividad constituye una fuente relevante de ingresos y una estrategia de autonomía económica femenina, articulada con prácticas de turismo comunitario y comercio justo. El acto de diseñar una mola puede interpretarse como una práctica reflexiva y espiritual, en la que el saber se encarna en el cuerpo y en la repetición consciente del gesto.

El Museo de la Mola (MuMo) es una iniciativa cultural dedicada a promover, preservar y difundir el arte textil de las molas. Este museo fue inaugurado el 1 de diciembre de 2019 como un espacio institucional para apreciar la mola, más allá de su valoración turística o decorativa, reconociéndola como una obra de arte con valor cultural, simbólico y narrativo, dentro y fuera de la comunidad guna. La creación de MuMo se gestó a partir de una iniciativa impulsada en 2017 por la Fundación Alberto Motta, con el apoyo de la Fundación Llopis y el coleccionista panameño David de Castro. La iniciativa contó con el respaldo de los cinco Congresos Gunas, lo que ha permitido que el museo tenga legitimidad intercultural y un vínculo directo con las propias estructuras comunitarias guna. La colección del museo está compuesta por cientos de molas que representan distintas épocas, estilos y significados dentro de sus prácticas textiles, integrando piezas provenientes de colecciones privadas y aportes de las fundaciones involucradas. El MuMo se encuentra ubicado en el Casco Antiguo de la Ciudad de Panamá, y se realizan exhibiciones temporales y talleres educativos que abordan aspectos técnicos, históricos y cosmológicos del arte de las molas. En su dimensión cultural, el Museo de la Mola contribuye a contextualizar el arte mola dentro de las narrativas propias del pueblo Guna, ayudando a romper la visión exotizante o meramente turística que a menudo circula en torno a estas piezas, posicionándolas como formas complejas de comunicación visual, memoria colectiva y resistencia simbólica frente a procesos de colonialidad y mercantilización del patrimonio

indígena. Desde una perspectiva decolonial, resulta fundamental reconocer a las molas como narrativas visuales y políticas, y a las mujeres gunas -incluidas las omeggid- como productoras de conocimiento y comunicadoras culturales, no como simples artesanas.

En síntesis, El caso de Guna Yala permite afirmar que existen formas alternativas de organización social, donde la pluralidad de género, el liderazgo femenino y la comunicación simbólica no son elementos marginales, sino pilares estructurales. Estas experiencias cuestionan los relatos hegemónicos de desarrollo, modernidad y género, y aportan claves fundamentales para repensar la comunicación social desde una ética del cuidado, la interdependencia y la pluralidad epistémica.

Comunidades de Oaxaca y Chiapas en México: liderazgos indígenas, género y tercera identidad, gestión arqueológica y museística, artesanía ancestral y significados culturales

1. Hablemos de Oaxaca

El estado de Oaxaca, en el sur de México, es uno de los territorios con mayor riqueza arqueológica, cultural y lingüística del continente americano. Sus paisajes y sitios patrimoniales son testimonio de civilizaciones ancestrales, como zapotecas, mixtecas y otros grupos étnicos; al mismo tiempo, su producción artesanal constituye un espacio vivo de transmisión intergeneracional de saberes y espiritualidades comunitarias. En su geografía conviven históricamente pueblos indígenas como los zapotecos, mixtecos, mazatecos, chinantecos, mixes, triqui, chatinos, huaves (ikoots), cuicatecos, amuzgos y chontales, junto con poblaciones mestizas y afrodescendientes, particularmente en la región de la Costa Chica. Esta pluralidad étnica se traduce en una riqueza cultural singular, donde las prácticas productivas, los sistemas simbólicos y las narrativas identitarias mantienen una profunda continuidad histórica.

- Lenguas originarias y pluralidad epistémica

Oaxaca alberga más de 16 lenguas indígenas reconocidas oficialmente, entre ellas el zapoteco, mixteco, mazateco, mixe, triqui, chinanteco y chatino, cada una con múltiples variantes regionales. Estas lenguas no solo cumplen una función comunicativa, sino que estructuran cosmovisiones propias, formas de comprender el cuerpo, el género, la comunidad y la relación con la naturaleza. Desde una perspectiva decolonial, la preservación lingüística constituye una estrategia de resistencia epistémica, frente a la imposición histórica del español como lengua dominante durante la colonización y la evangelización.

- Colonialidad, silenciamiento y reemergencia narrativa

La colonización europea y los procesos de evangelización impusieron un modelo moral y sexual binario, que persiguió, estigmatizó y silenció prácticas e identidades de género diversas. Estas violencias, tanto simbólicas como físicas, expulsaron del relato histórico oficial a múltiples expresiones culturales indígenas, incluyendo la existencia de un tercer género. No obstante, el resurgimiento contemporáneo de los pueblos originarios y de colectivos históricamente oprimidos, ha permitido reivindicar estas narrativas disidentes, resignificando el pasado desde el presente. Figuras como Amaranta Gómez Regalado, antropóloga y activista muxe, han contribuido a articular estas experiencias como un “tercer espacio”, capaz de confrontar el binarismo institucional y proponer imaginarios sociales alternativos.

-Gestión de sitios arqueológicos

Monte Albán y Mitla, son las zonas arqueológicas más emblemáticas, nos ayudan a comprender la grandeza de las culturas prehispánicas zapoteca y mixteca en el Valle de Oaxaca. Monte Albán fue la capital de la cultura zapoteca durante más de mil años, con más de 35mil habitantes, actualmente gestionada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) bajo lineamientos de conservación y manejo patrimonial, con énfasis en integrar a las comunidades locales en la preservación del sitio, dentro del entorno urbano y rural. Mitla, cuyo nombre se interpreta como “lugar de los muertos” y en zapoteco como “Lyobaa” (“lugar de entierro”), fue un importante centro ceremonial postclásico. El INAH ha realizado campañas de conservación y exploración arqueológica en colaboración con la UNAM y organizaciones especializadas, incorporando elementos ligados a la tradición zapoteca viva y el papel de la comunidad en la custodia cultural del sitio. A principio del 2026 fue anunciado, el histórico descubrimiento de una tumba zapoteca de más de 1.400 años de antigüedad, ubicada en el Cerro de la Cantera, en San Pablo Huitzo; *“Es el descubrimiento arqueológico más relevante de la última década en México por el nivel de conservación e información que aporta”*, señaló la Presidenta mexicana Claudia Sheinbaum. La tumba es una perfecta representación de la cultura del pueblo zapoteca, la “gente de las nubes”. Se están realizando análisis cerámicos, iconográficos, epigráficos, y estudios de antropología física, para profundizar en el conocimiento de los rituales, símbolos y prácticas funerarias asociadas a la tumba.

Hierve el Agua, reconocido por sus cascadas petrificadas, junto a Pamukkale (castillos de algodón) en Turquía, son los únicos sitios de estas características en el mundo, también integra un complejo sistema hidráulico construido por los zapotecas hace más de 2.500 años, evidenciando no solo la belleza natural sino la sofisticación de la ingeniería ancestral en el manejo del agua.

El Árbol del Tule, un ahuehuete milenario ubicado en Santa María del Tule, es otro símbolo vivo de la historia oaxaqueña. Las leyendas zapotecas y mixes asignan origen espiritual al árbol, ligándolo a figuras míticas como el sacerdote Pecocha o el rey Condo, la figura del León, configurando un lugar sagrado donde la memoria y la naturaleza se articulan simbólicamente. Y donde las comunidades se reúnen en un mercado de artesanos.

- Artesanías oaxaqueñas y sus significados espirituales

a) Los alebrijes oaxaqueños son figuras artesanales de madera de copal que representan criaturas fantásticas formadas por combinaciones de distintos animales reales o imaginarios. Aunque el origen del concepto proviene del artesano mexicano Pedro Linares López en la Ciudad de México, esta forma de arte fue adoptada y transformada por familias zapotecas que han desarrollado talleres dedicados a su creación y pintura manual. Margarito Melchor y familias artesanas de San Martín Tilcajete (zapotecas) son referentes en la talla y pintura de alebrijes de copal, así como las Artesanas de San Antonio Arrazola, pioneras en la adaptación oaxaqueña de los alebrijes, con fuerte participación femenina en la pintura y diseño simbólico. Espiritualmente, los alebrijes suelen interpretarse como guías o protectores simbólicos, vinculados a creencias sobre la toná, un espíritu animal que acompaña a las personas desde su nacimiento, desplegando funciones de protección y conexión con los elementos naturales.

b) El barro negro no solo constituye un producto económico importante para cientos de familias artesanas locales, sino que también tiene un valor simbólico profundo, vinculando la tierra y el fuego como elementos de transformación, que crean objetos que en cosmovisiones locales, encarnan la relación sagrada entre comunidad y naturaleza. La cerámica de barro negro, originaria de San Bartolo Coyotepec, es una expresión ancestral que se remonta a las prácticas alfareras zapotecas y mixtecas, y que fue transformada en el siglo XX por artesanos como Doña Rosa Real Mateo de Nieto, quien desarrolló la técnica de pulido que da el característico acabado brillante que le dio proyección internacional. Artistas contemporáneos como Carlomagno Pedro Martínez, han llevado esta tradición a expresiones escultóricas y conceptuales que dialogan con prácticas artísticas globales, sin perder su enraizamiento cultural. La Cerámica de Artesanas zoques de Amatenango del Valle es reconocida especialmente por las palomas de barro, símbolos de fertilidad, protección y equilibrio espiritual.

c) La producción textil en Oaxaca también es un patrimonio vivo. Localidades como Teotitlán del Valle, habitadas mayoritariamente por familias de origen zapoteco, conservan la técnica tradicional del telar de pedal, con tapetes y textiles teñidos con tintes naturales. Estos tejidos no solo son objetos utilitarios, sino expresiones simbólicas del imaginario comunitario, donde los patrones y colores codifican significados ligados a la naturaleza, la historia y la identidad colectiva. Entre los textiles más destacados se encuentran:

- el Huipil zapoteco, especialmente reconocido el del Istmo de Tehuantepec, elaborado con terciopelo o satén y bordados florales exuberantes;
- el Huipil mixteco, de gran finura técnica, con bordados geométricos y uso de algodón coyuchi;
- el Huipil triqui, caracterizado por franjas horizontales rojas y diseños minimalistas de fuerte identidad;
- Quechquemitl es una prenda femenina tradicional de origen prehispánico,

consistente en dos rectángulos de tela unidos para formar una capa o poncho que cubre el torso. En Oaxaca, al igual que en otras regiones de México, es una pieza artesanal tejida en telar de cintura y ricamente bordada, en comunidades mazatecas y mixes;

- Rebozo: tejido en telar de pedal o de cintura, con técnicas como el jaspe o ikat;
- Blusas bordadas: adaptaciones contemporáneas del huipil, que circulan tanto en mercados locales como globales.

•

El textil no solo cumple una función identitaria, sino también económica y política, ya que muchas mujeres participan activamente en su comercialización, fortaleciendo su autonomía y presencia en el espacio público. Familias tejedoras zapotecas de Teotitlán del Valle son referentes colectivos en tapetes de lana en telar de pedal con alto contenido simbólico, Doña Abundia Morales Hernández es reconocida por el uso de tintes naturales (grana cochinilla, índigo) y por la transmisión intergeneracional del conocimiento textil.

- Gastronomía: mezcal y mole

La producción de mezcal artesano de los Valles Centrales, la Sierra Sur y la Mixteca, es una práctica ancestral ligada al cultivo del agave y a rituales comunitarios de festividad y medicina tradicional, de técnicas transmitidas por generaciones. Municipios como Santiago Matatlán, San Dionisio Ocotepec y Santa Catarina Minas son reconocidos como centros históricos de producción. Si bien la destilación ha sido tradicionalmente atribuida a los hombres, en las últimas décadas se ha visibilizado el rol creciente de las mujeres mezcaleras, quienes participan en el cultivo del agave, la administración de palenques, la comercialización y la defensa del mezcal como patrimonio cultural. Esta participación femenina cuestiona las divisiones de género impuestas por modelos productivos coloniales y reconfigura las narrativas económicas desde una perspectiva comunitaria. Por ejemplo, la maestra mezcalera zapoteca, Ángeles Carreño, ha sido reconocida por su conocimiento profundo del manejo del agave, la fermentación natural y la destilación tradicional en alambique de cobre. Su trabajo se destaca por la defensa del mezcal artesanal frente a procesos de industrialización, y por su rol en la enseñanza a nuevas generaciones dentro de su comunidad, sobre control de fermentaciones silvestres y cuidado del equilibrio entre producción y sostenibilidad del agave. También tenemos a Valente Vásquez y su linaje femenino en San Luis Amatlán. Si bien el apellido Vásquez suele asociarse a figuras masculinas, diversos estudios etnográficos señalan que las mujeres del linaje, de origen zapoteco, han sido claves en la selección del maguey, la cocción en hornos de tierra y la administración del palenque. Su aporte ha sido tradicionalmente invisibilizado. Graciela Ángeles Carreño (Zapoteca de Santa Catarina Minas) es otra de las maestras mezcaleras más reconocidas internacionalmente, proviene de una familia zapoteca productora de mezcal ancestral y es referente por el uso de olla de barro para la destilación. La mixteca Cirila Sánchez reconocida por su trabajo con agaves silvestres, especialmente en zonas semiáridas, en su producción enfatiza la relación espiritual con la tierra y el respeto por

los ciclos naturales, integrando rezos y prácticas rituales previas a la cosecha, con un manejo sustentable de agaves silvestres y ritualidad asociada a la producción. Más allá de nombres individuales, es fundamental destacar colectivos de mujeres indígenas en Oaxaca, Guerrero y Puebla que lideran cooperativas mezcaleras. Estos espacios les permiten autonomía económica femenina, redistribución equitativa de ingresos, defensa del territorio frente a extractivismos, resignificación del mezcal como patrimonio cultural y espiritual. El reconocimiento de las maestras mezcaleras indígenas constituye un acto de justicia epistémica, al visibilizar saberes históricamente relegados por narrativas coloniales y patriarcales. Estas mujeres no solo producen mezcal: producen territorio, memoria y relato, articulando economía, espiritualidad y comunicación cultural. Su liderazgo se inscribe plenamente en las narrativas disidentes y antihegemónicas, al cuestionar la apropiación industrial del mezcal y reafirmar su carácter ritual, comunitario y ancestral. Las tradiciones culinarias como el mole mixteco son manifestaciones de prácticas colectivas y símbolos de identidad, que integran ingredientes nativos como el chile, el cacao y las especias en un discurso alimentario cargado de memoria y pertenencia.

-Tercer género, diversidad y narrativas culturales: Muxes en el Istmo de Tehuantepec

En Oaxaca, el reconocimiento social de muxes dentro de la cosmovisión zapoteca, constituye una forma de legitimación comunitaria de un tercer género, anterior a las categorías modernas de identidad sexual, permiten afirmar que la descolonización heteronormativa y patriarcal no opera como un proceso homogéneo ni lineal, sino como un campo de prácticas situadas, relacionales y profundamente contextuales. En ellas, la comunicación social, la cultura, la memoria y el liderazgo comunitario se articulan para producir narrativas alternativas que no solo cuestionan los relatos dominantes, sino que habilitan otras formas de habitar el mundo, basadas en la interdependencia, el cuidado, la pluralidad epistémica y la justicia social.

En el Istmo de Tehuantepec, particularmente en comunidades zapotecas como Juchitán de Zaragoza, se reconoce tradicionalmente a los muxes como una categoría de tercer género, distinta de las identidades binarias masculino y femenino. Los muxes son personas asignadas como varones al nacer que asumen roles de género, femeninos o híbridos, y cuya identidad está social y culturalmente integrada dentro de la comunidad. Este reconocimiento antecede ampliamente a las categorías contemporáneas de “transgénero” y constituye una evidencia de que las sociedades indígenas desarrollaron sistemas propios de comprensión del género, no alineados con la heteronorma patriarcal occidental. Los muxes desempeñan roles relevantes en la vida comunitaria, incluyendo la organización de festividades, ceremonias religiosas y actividades culturales, siendo valorados por su aporte social y simbólico. Un evento emblemático es la “Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, celebrada anualmente en noviembre en Juchitán. Esta festividad honra públicamente a los muxes, quienes participan con trajes tradicionales, música y danzas, consolidando una narrativa de orgullo identitario y reconocimiento colectivo.

2. Hablemos de Chiapas

El estado de Chiapas se localiza en el sureste de México, limitando al norte con Tabasco, al oeste con Oaxaca, al este con Guatemala y al sur con el océano Pacífico. Su territorio se caracteriza por una gran diversidad ecológica, ya que cuenta con selvas tropicales, montañas, ríos y zonas lacustres, que ha permitido el desarrollo histórico de múltiples pueblos originarios y formas complejas de organización social y simbólica. Esta riqueza ambiental no puede separarse de su densidad cultural, ya que Chiapas constituye uno de los estados con mayor presencia indígena de México, tanto en términos demográficos como en continuidad de prácticas culturales, lingüísticas y cosmogónicas. Entre los pueblos originarios más relevantes se encuentran los mayas tsotsiles y tseltales, principalmente en los Altos de Chiapas; los choles, en la zona norte y selva lacandona; los tojolabales, los zoques, los lacandones y los mames, entre otros. Estas comunidades mantienen sistemas normativos propios, formas colectivas de toma de decisiones, prácticas rituales y una profunda relación espiritual con el territorio. La comunidad no es entendida únicamente como espacio social, sino como entramado ontológico entre personas, naturaleza y memoria ancestral.

- **Lenguas originarias y pluralidad epistémica:**

En Chiapas se hablan numerosas lenguas indígenas, entre ellas tsotsil, tseltal, chol, tojolabal, zoque y lacandón. Cada lengua expresa una forma particular de comprender el mundo, el tiempo, el cuerpo y la naturaleza. Sin embargo, estas lenguas han sido históricamente subordinadas por el español como lengua hegemónica, reproduciendo una colonialidad del saber que ha afectado el acceso a la educación, la justicia y la representación política.

- **Colonialidad, silenciamiento y reemergencia narrativa:**

Chiapas ha sido escenario de múltiples formas de colonialidad interna, manifestadas en despojo territorial, racismo estructural, pobreza y violencia. Estos procesos han generado el silenciamiento sistemático de las voces indígenas y la imposición de narrativas externas sobre el desarrollo, el progreso y la identidad nacional. No obstante, desde finales del siglo XX, se observa una reemergencia narrativa protagonizada por las propias comunidades. El levantamiento zapatista de 1994 marcó un punto de inflexión al visibilizar discursos indígenas sobre autonomía, dignidad, justicia y democracia, articulando una comunicación política profundamente simbólica y contrahegemónica.

- **Patrimonio maya y gestión indígena: tensiones entre monumentalidad, memoria y gobernanza cultural**

Los grandes centros ceremoniales y políticos de la civilización maya constituyen hoy referentes fundamentales del patrimonio cultural mesoamericano. Sin embargo, su actual régimen de administración revela asimetrías persistentes entre la monumentalización

estatal del pasado y la participación efectiva de los pueblos indígenas contemporáneos, herederos culturales de esas tradiciones.

-Palenque, fue uno de los principales centros políticos y rituales del período clásico maya. Su arquitectura es magnífica, destacando el Templo de las Inscripciones, el Palacio y su corpus epigráfico evidencian una cosmovisión profundamente articulada en torno al tiempo cíclico, la legitimación del poder sagrado y el tránsito entre vida y muerte. La Tumba de K'inich Janaab' Pakal (Pakal el Grande), descubierta en 1952 por el arqueólogo Alberto Ruz Lhuillier en el Templo de las Inscripciones, constituye uno de los hallazgos más trascendentes de la arqueología mesoamericana, tanto por su valor histórico como por su profundidad simbólica. Desde una perspectiva cultural y cosmológica, la tumba es excepcional porque articula arquitectura, escritura jeroglífica, arte escultórico y pensamiento mítico en una unidad narrativa. El sarcófago de Pakal, cubierto por una losa monumental ricamente tallada, que representa al gobernante en el momento de su tránsito al inframundo (Xibalbá), emergiendo del árbol cósmico, conecta los tres planos del universo maya: el inframundo, la tierra y el cielo. Esta imagen no alude a la muerte como final, sino a la transformación y continuidad del linaje sagrado, reforzando la legitimidad política y divina del poder dinástico. El ajuar funerario, entre el que destaca la célebre máscara mortuoria de jade, expresa la asociación del jade con la vida, el renacimiento y la eternidad, subrayando la concepción maya del gobernante como mediador entre lo humano y lo sobrenatural. Las largas inscripciones del templo constituyen uno de los registros históricos más completos del mundo maya, ya que detallan la genealogía, los rituales y los acontecimientos políticos del reinado de Pakal. Criterios contemporáneos de conservación preventiva y ética patrimonial, reconocen a la tumba no solo como un objeto de estudio arqueológico, sino como un espacio funerario sagrado, cuya protección resulta fundamental para el respeto del legado cultural maya.

En la actualidad, Palenque no cuenta con un modelo formal de gestión compartida con las comunidades indígenas locales, principalmente mayas choles. La administración del sitio recae en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), mientras que la participación indígena se limita, en general, a actividades laborales periféricas (guías no certificados, comercio informal o servicios turísticos), sin incidencia real en la toma de decisiones patrimoniales.

-En el caso de Yaxchilán y Bonampak, situados en la Selva Lacandona, la distancia entre el valor cultural del sitio y la inclusión indígena resulta aún más evidente. Ambos enclaves son célebres por sus estelas, dinteles esculpidos y, especialmente en Bonampak, por los murales, que narran escenas de guerra, ritualidad y jerarquías sociales. A pesar de encontrarse en territorio históricamente habitado por pueblos mayas (incluidos lacandones, choles y tzeltales), no existe una gestión patrimonial compartida estructurada. Las comunidades indígenas han sido, en muchos casos, desplazadas simbólicamente del relato oficial, quedando relegadas a un rol instrumental dentro del circuito turístico, mientras el Estado define los criterios de conservación, interpretación y uso del patrimonio.

-Toniná, se distingue por su imponente estructura piramidal escalonada y por un programa iconográfico centrado en el poder militar y el cautiverio ritual, lo que la posiciona como un sitio de fuerte simbolismo guerrero. Su gestión, al igual que en los casos anteriores, es predominantemente estatal, sin mecanismos consolidados de cogestión con comunidades indígenas contemporáneas. Aunque se han desarrollado iniciativas aisladas de vinculación comunitaria, estas no constituyen un modelo de gobernanza intercultural ni reconocen plenamente la continuidad simbólica entre el pasado maya y las poblaciones actuales.

-Las Cascadas de Agua Azul en el norte del estado de Chiapas, en el municipio de Tumbalá, en los límites con el municipio de Chilón, aproximadamente a 64 kilómetros al norte de Palenque, por la carretera federal 199 que conduce a Ocosingo, es un entorno natural exuberante, con aguas color turquesa que forma un paisaje escénico de alta biodiversidad, dentro de una región dominada por selva tropical de montaña y sistemas fluviales, que alimentan el río Tulijá y el cauce principal de las cascadas. Las Cascadas fueron decretadas Área de Protección de Flora y Fauna en la década de 1980 como estrategia de conservación ambiental y promesa de desarrollo turístico (CONANP, 2023). Sin embargo, esta gestión ha estado marcada por tensiones: Por un lado, la autoridad ambiental federal coordina la conservación del paisaje, senderos y servicios básicos. Por otro, las comunidades indígenas locales gestionan, en la práctica, el acceso por usos y costumbres, cobrando cuotas de ingreso y ofreciendo servicios complementarios, lo que evidencia un espacio de co-gestión no siempre formalizado. Desde un enfoque decolonial, Agua Azul no es solamente un recurso estético o de consumo turístico, es un territorio ancestral donde comunidades indígenas como los tzeltales y ch'oles han mantenido formas de vida, organización social y narrativas culturales que preexisten a los proyectos contemporáneos de explotación turística. La región atrae decenas de miles de visitantes anualmente, generando derrama económica importante en alojamiento, alimentación y actividades eco-turísticas, aunque de forma desarticulada con la oferta local más amplia, esto expone una tensión común en espacios periféricos. La masificación turística impulsa economías de mercado que escasamente benefician a las estructuras comunitarias, limitando las posibilidades reales de desarrollo sostenible local y reproduciendo formas de dependencia económica. El área de influencia de Agua Azul está habitada por poblaciones rurales con altos índices de marginación y escasos servicios públicos efectivos. Datos demográficos de la zona indican que las comunidades dentro del polígono protegido suman menos de dos mil habitantes, cifra reducida frente al total municipal, lo cual subraya su condición periférica y de invisibilización en las estadísticas estatales. Las lenguas predominantes en esta región son el tzeltal y el ch'ol, lenguas mayenses que poseen una profunda relación con la memoria territorial, las prácticas agrícolas tradicionales y las formas comunitarias de transmisión oral de conocimientos. Estas lenguas funcionan como marcos semánticos de percepción del entorno que desafían las concepciones hegemónicas sobre naturaleza y paisaje, las cuales tienden a priorizar visiones técnicas y economicistas sobre las experiencias vividas por los pueblos originarios. La presencia de grupos indígenas en la gestión del sitio es significativa: las organizaciones ejidales tzeltales y ch'oles, bajo figuras como el ejido San Sebastián Bachajón o Ignacio Allende, administran parcelas sociales y terri-

toriales dentro del contexto de propiedad comunal, representando formas ancestrales de custodiar el territorio frente a intentos de ocupación externa. A pesar de esta presencia, la marginalidad se expresa en la carencia de infraestructura de salud, educación y transporte, dificultades de atención médica en poblados remotos, donde la llegada de medicinas depende de operaciones logísticas complejas del sistema de salud pública.

- Rol de las mujeres en la comunidad: Género, diversidad y liderazgos

En muchos contextos indígenas de Chiapas, el rol de las mujeres es central en la defensa de los recursos hídricos, la conservación ambiental y la transmisión de saberes alimentarios y medicinales. Movimientos recientes han visibilizado a lideresas indígenas en encuentros regionales centrados en “Mujeres, Agua y Vida Comunitaria”, que involucran testimonios de mujeres tzeltales, chöles y de otras regiones, cuya lucha gira en torno a la defensa del agua frente al despojo ambiental y la escasez provocada por el cambio climático o proyectos extractivos. Aunque no existen estudios específicamente publicados sobre liderazgos femeninos, los relevamientos en sitio muestran que las mujeres articulan narrativas de cuidado ambiental y comunitario, que cuestionan la idea de zonas protegidas gestionadas únicamente desde el Estado o el mercado turístico, proponiendo visiones que ligán territorio, cosmovisión y reproducción social.

Si bien el concepto de “tercer género” no está institucionalizado de la misma forma que en Oaxaca, en diversas comunidades indígenas de Chiapas existen expresiones no normativas de género y sexualidad, tradicionalmente integradas en la vida comunitaria bajo lógicas propias, aunque hoy enfrentan tensiones derivadas de la colonialidad religiosa y moral. Organizaciones civiles, colectivos LGBTIQ+ indígenas y redes de derechos humanos trabajan actualmente en la defensa de identidades diversas, promoviendo una lectura intercultural de los derechos sexuales y reproductivos, y recuperando narrativas que históricamente fueron invisibilizadas. Diversas comunidades indígenas de Oaxaca y Chiapas han desarrollado organizaciones y liderazgos orientados a fortalecer la participación política y social de mujeres dentro de sus territorios. K'inál Antzetik, asociación civil mexicana constituida legalmente en 1995, trabaja desde hace décadas para erradicar la discriminación de género, promover la autonomía económica de las mujeres indígenas y mestizas, fortalecer sus derechos territoriales y culturales, su mayor propósito es apoyar y fortalecer procesos organizativos, con el objetivo de que obtengan un rol protagónico social, económico, político y cultural en sus comunidades, con presencia en los estados de Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Ciudad de México (fuente Wikipedia)

En 1996 se constituyó la Cooperativa Jolom Mayaetik (“Las Tejedoras Mayas”) integrada por mujeres pertenecientes a las etnias tzotzil y tseltal de la región de los Altos de Chiapas, quienes se dedican a la producción y comercialización de textil artesanal para la mejora económica de sus familias. Desde el 2002 K'inál Antsetik cuenta con centro propio que comparte instalaciones con la Cooperativa en las afueras de San Cristóbal de las Casas. Organizaciones similares a Kinal Antzetik se enfocan en mujeres indígenas, economía,

derechos humanos y desarrollo sustentable, trabajando con artesanías, comercio justo y empoderamiento, como Las Abejas, Mujeres Afromexicanas en Movimiento, RECOSUR (Red de Cooperativas del Sur), y el CEFOCAM ANTSETIK, todas luchando contra la discriminación y por la autonomía de mujeres en México, especialmente en Chiapas y el sur del país. Asimismo, lideresas feministas indígenas como Sofía Robles Hernández han impulsado la participación política y la articulación de redes de mujeres indígenas desde Oaxaca, subrayando la importancia de repensar y reconfigurar los espacios de poder que históricamente han sido excluyentes.

- Servicios turísticos, economía local y explotación del sitio en las Cascadas de Agua Azul

Las Cascadas de Agua Azul cuentan con una infraestructura turística básica: cabañas, restaurantes, tiendas de artesanías, servicios sanitarios básicos y senderos guiados y áreas de observación, que diversifican la oferta del sitio, además de los recorridos de aventura como senderismo y tirolesa. La actividad informal -puestos de venta de artesanías, comida típica o servicios de guías locales- es una de las principales formas de ingresos económicos para habitantes locales, aunque esta economía está frecuentemente fragmentada y subordinada a los circuitos turísticos más amplios que conectan con Palenque y otros destinos de la Ruta Maya. En ese marco, el uso del sitio arqueológico más cercano (Palenque) como polo de atracción, contrasta con la gestión ecológica de Agua Azul, pues la articulación entre patrimonio arqueológico y ecoturismo natural sigue siendo débil desde el punto de vista de políticas públicas integrales que benefician a las comunidades indígenas de la frontera Sur. Desde una perspectiva crítica decolonial y narrativa, los casos como Agua Azul resaltan fuerzas contradictorias: por un lado, su valor natural es elevado por discursos turísticos nacionales e internacionales que lo conceptualizan como un paraíso natural; por otro, las comunidades indígenas locales son relegadas a roles secundarios o folklóricos, en esos mismos discursos, una forma de colonialidad simbólica que transforma a los pueblos originarios en “escenografía cultural”. Sin embargo, la gestión comunitaria de acceso y servicios demuestra que las narrativas locales no han desaparecido, sino que dialogan críticamente con los modelos dominantes, reivindicando formas propias de administración territorial, conservación del entorno y gestión económica. La gestión de estos sitios se encuentra a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), aunque su relación con las comunidades locales ha sido históricamente asimétrica. En muchos casos, los pueblos originarios han sido relegados a roles secundarios dentro del circuito turístico, a pesar de ser herederos directos de las culturas que dieron origen a estos espacios.

-Artesanías y significados espirituales

La producción artesanal en Chiapas constituye una forma de narración material del mundo. Destacan los textiles elaborados por mujeres tsotsiles y tseltales en comunidades como San Juan Chamula, Zinacantán y Chenalhó, donde el telar de cintura continúa

siendo una práctica central. Los bordados y tejidos no son meramente decorativos: los colores, figuras geométricas y animales representan elementos del cosmos, la tierra, los ciclos agrícolas y la espiritualidad comunitaria. Tejer es, en este sentido, un acto de memoria, identidad y resistencia cultural.

El huipil es una de las prendas textiles más antiguas y simbólicas de Mesoamérica, con orígenes prehispánicos que se remontan a las culturas mayas y zapotecas. Consiste en una túnica rectangular o cuadrangular, generalmente confeccionada a partir de dos o tres lienzos tejidos en telar de cintura, unidos mediante costuras visibles que, lejos de ocultarse, forman parte del lenguaje estético y simbólico de la prenda. El huipil se viste de forma holgada y puede variar en longitud, desde versiones cortas hasta piezas que alcanzan los tobillos.

Desde una perspectiva antropológica, el huipil no es únicamente una prenda de vestir, sino un soporte narrativo y cosmogónico. Sus bordados, colores y motivos geométricos o figurativos representan elementos del entorno natural (montañas, flores, aves, maíz), así como conceptos espirituales vinculados al origen del mundo, la fertilidad y la pertenencia comunitaria. Como señalan Marcos (2010) y Nash (2001), cada huipil funciona como un “texto visual” que comunica edad, estado civil, adscripción territorial y momentos rituales específicos. El proceso de elaboración del huipil implica un conocimiento transmitido de manera intergeneracional, mayoritariamente entre mujeres, consolidando su rol como guardianas de la memoria textil y del saber ancestral.

En la actualidad, el huipil también se ha resignificado como símbolo de resistencia cultural, identidad indígena y reivindicación política frente a la homogeneización impuesta por la colonialidad. Particularmente entre los pueblos tsotsil, tseltal, tojolabal y zoque, el huipil adopta características locales muy marcadas. Algunos de los textiles y prendas más representativos son: Huipil tsotsil y tseltal, predominan los fondos oscuros (negro, azul marino) con bordados en colores intensos que simbolizan flores, estrellas y el cosmos; Enredo o nagua: falda larga enrollada, generalmente acompañada por una faja; Faja: banda tejida que sujeta el enredo y representa el equilibrio del cuerpo y la vida; Quechquemitl: prenda triangular o romboidal usada en algunas comunidades, con fuerte carga ritual; Chal o rebozo: utilizado tanto para abrigo como para carga, con funciones prácticas y simbólicas.

En comunidades como San Juan Chamula, Zinacantán y Chenalhó, los textiles cumplen además, una función normativa, su uso está regulado por el sistema de cargos y tradiciones locales, reforzando la cohesión comunitaria. Entre las mujeres artesanas destacadas se encuentra Petrona Pérez López (tsotsil, San Juan Chamula) reconocida por su trabajo en telar de cintura y bordado ceremonial, donde los diseños representan elementos del cosmos y la organización comunitaria. También el Colectivo Jolom Mayaetik (Altos de Chiapas) integrado mayoritariamente por mujeres tsotsiles y tseltales, destacado por la recuperación de técnicas tradicionales, tintes naturales y comercio justo.

- Gastronomía como patrimonio vivo

La gastronomía chiapaneca expresa una síntesis entre herencias mayas y procesos coloniales. Platos como tamales de chipilín, el pozol, el tascalate o el uso ritual del cacao, evidencian prácticas alimentarias profundamente ligadas a la tierra y a la comunidad.

Los tamales de chipilín se elaboran con masa de maíz nixtamalizado mezclada con hojas frescas de chipilín (*Crotalaria longirostrata*), una planta silvestre de alto valor nutricional y cultural. La masa se envuelve generalmente en hojas de plátano y se cuece al vapor. Más allá de su función alimentaria, el tamal representa un alimento ritual y comunitario, asociado a celebraciones familiares, fiestas religiosas y prácticas colectivas donde el maíz simboliza el origen y la continuidad de la vida según la cosmovisión mesoamericana.

El pozol es una bebida ancestral maya, elaborada a base de masa de maíz fermentada y agua, a la que en algunas variantes se le agrega cacao. Tradicionalmente consumido por comunidades indígenas tsotsiles, tseltales y choles, el pozol cumple una función nutricional y simbólica: es una fuente de energía durante las jornadas de trabajo agrícola y un elemento de cohesión social. Su consumo cotidiano refuerza la relación espiritual entre el cuerpo, la tierra y el maíz, pilar central de la cultura alimentaria mesoamericana.

El tascalate es una bebida tradicional chiapaneca preparada con una mezcla de maíz tostado y molido, cacao, achiote y azúcar. De sabor suave y refrescante, se consume fría y está profundamente ligada a la herencia indígena y colonial de la región. El tascalate no solo expresa una práctica gastronómica, sino también una memoria histórica viva, donde el cacao (considerado un alimento sagrado), articula saberes ancestrales, ritualidad y hospitalidad comunitaria. La cocina tradicional cumple una función social y simbólica: articula celebraciones, rituales religiosos y economías domésticas, siendo las mujeres las principales guardianas de este saber ancestral.

En conjunto, estos sitios evidencian una brecha entre el reconocimiento material del patrimonio maya y la inclusión epistémica, política y cultural de los pueblos indígenas vivos. La ausencia de gestión compartida no solo limita la justicia patrimonial, sino que reproduce una narrativa donde el pasado indígena es celebrado como vestigio arqueológico, mientras el presente indígena permanece marginalizado. Repensar estos modelos desde una perspectiva decolonial implica avanzar hacia formas de gobernanza cultural participativa, que reconozcan a las comunidades indígenas no como actores secundarios, sino como sujetos patrimoniales plenos y portadores de memorias vivas.

Emberá (Panamá)

El pueblo Emberá no tiene variables étnicas en el sentido de subgrupos completamente distintos, sino más bien subdivisiones o ramas culturales y geográficas como los Emberá Dobidá (gente de río) y los Emberá Eyabidá (gente de montaña), que se adaptaron a sus entornos, la Comarca Emberá-Wounáan (en el Darién, junto a los Wounaan) y en comunidades cercanas a los ríos Bayano y Chagres, como los Ipeti, Majé Emberá Drua, con sus propios líderes y formas de organización, destacando comunidades turísticas como Veradúa y también Ngäbe, Buglé, Naso Tjërdi y Bri Bri que se encuentran principalmente

en las regiones occidentales de Panamá, en las provincias de Chiriquí, Bocas del Toro y Veraguas, con los Ngäbe-Buglé en su propia comarca, los Naso Tjërdi en la cuenca del río Teribe y los Bri Bri en la zona fronterizos con Costa Rica, compartiendo territorio en las selvas y montañas de estas provincias.

- Emberá Ipetí: territorio, despojo y resiliencia comunitaria

La comunidad Emberá Ipetí constituye una de las poblaciones indígenas históricamente asentadas en la cuenca del Alto Bayano, en la provincia de Panamá Este. Su organización social se estructura en torno a una transmisión intergeneracional del conocimiento, íntimamente vinculada al territorio, a los ríos y a los ecosistemas, que configuran su cosmovisión. En este entramado, las mujeres desempeñan un rol estratégico como guardianas de saberes, mediadoras culturales y agentes de sostenibilidad, desafiando las lógicas patriarcales y extractivistas propias del modelo moderno-colonial de desarrollo. Desde una perspectiva decolonial, la experiencia con los Emberá Ipetí pone en evidencia una forma de resistencia que no se formula prioritariamente en términos discursivos occidentales, sino que se encarna en prácticas cotidianas de cuidado, economía comunitaria, liderazgo femenino y proyectos de turismo vivencial. Estas prácticas articulan autonomía económica, preservación cultural y justicia ambiental, configurando una descolonización epistémica y relacional que se expresa en el hacer colectivo más que en la retórica formal (Quijano, 2000; Walsh, 2017).

- Desplazamiento forzoso y colonialidad del desarrollo

El territorio Emberá Ipetí, se encuentra atravesado por los ríos Ipetí, Mamoni, Chararé y Majé, en el Corregimiento de El Llano, Distrito de Chepo, donde naturaleza, espiritualidad y vida social forman una unidad indivisible. La defensa del bosque frente a los procesos de deforestación no constituye únicamente una estrategia ambiental, sino una práctica integral que articula seguridad alimentaria, continuidad identitaria y transmisión intergeneracional de saberes, reafirmando una ontología territorial que privilegia el cuidado, la reciprocidad y la sostenibilidad de la vida comunitaria.

La historia reciente de la comunidad está marcada por un proceso prolongado de violencia estructural, asociado a la construcción de la represa hidroeléctrica del río Bayano, desarrollada entre 1972 y 1976 con apoyo financiero y técnico de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). La creación del embalse inundó aproximadamente 350 km² de bosque tropical y territorios indígenas, provocando el desplazamiento forzoso de comunidades Emberá y Kuna de Madungandí entre 1973 y 1977. Este proceso implicó la pérdida de cerca del 80 % del territorio ancestral emberá, la reubicación en tierras de menor calidad ecológica y productiva, y la ruptura de sus sistemas tradicionales de subsistencia. La inundación de cementerios, espacios ceremoniales y sitios sagrados, imposibilitó la continuidad de prácticas espirituales y de memoria colectiva, profundizando una violencia que trascendió la dimensión material, para inscribirse en lo simbólico y lo cultural. La represa hidroeléctrica del Bayano en Panamá ofrece beneficios

como generación de energía limpia (260 MW), reducción de dependencia del petróleo, y estabilización de la red eléctrica, pero tiene significativos perjuicios, incluyendo la inundación de vastas áreas, destrucción de bosque nativo, desplazamiento de fauna y comunidades, alteración de ecosistemas acuáticos y altos costos para futuras expansiones o abastecimiento de agua. La infraestructura para trasvasar agua a otras zonas (como Alajuela para el Canal) es significativamente más costosa que otras alternativas como Río Indio. Tal como lo ordenó una sentencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), el Gobierno se ha comprometido a pagar las debidas indemnizaciones a los indígenas gunas de Madugandí y Emberá de Bayano, que perdieron sus tierras tras la construcción de la represa Bayano, en 1976. Los indígenas debieron esperar 39 años para que el Estado reconociera su derecho a ser indemnizados por el desalojo de sus tierras. Como señalan los informes presentados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, este caso constituye un ejemplo paradigmático de colonialidad del poder en el presente, donde el “desarrollo” se impone sobre los derechos territoriales y culturales de los pueblos originarios (CIDH, 2014). A pesar de las promesas estatales de indemnización y reasentamiento, durante décadas, la comunidad no obtuvo titulación ni delimitación de sus nuevas tierras, situación que favoreció la ocupación por parte de colonos no indígenas y generó nuevos conflictos territoriales. Recién en 2015 se reconoció formalmente el título colectivo de la comunidad Emberá Ipetí, sin que ello neutralizara plenamente las consecuencias sociales, económicas y culturales del desplazamiento.

- Cercanía con el Tapón del Darién: implicancias territoriales y socioculturales

El Tapón del Darién es la vasta zona de selva tropical que conecta Colombia y Panamá, ha sido históricamente una de las rutas migratorias más peligrosas y utilizadas del continente. La inhóspita e intrincada selva ha hecho históricamente imposible la conexión por tierra entre ambos países. Los Guna, los Emberá y los Wounaan cohabitan este territorio. Lejos de ser un “puente turístico”, durante años ha funcionado como un corredor clave de movilidad humana hacia Norteamérica. En 2023, las autoridades de migración de Colombia y Panamá, reportaron que más de 520.000 personas migrantes de diversas nacionalidades atravesaron esta ruta, más del doble que en 2022, cuando se registraron alrededor de 248.284 cruces irregulares, lo que representa un incremento de más del 110 % de un año a otro. El tráfico de migrantes y posible trata de personas, robo de pertenencias y dinero, extorsiones, violencia sexual, uso y utilización por parte de grupos armados ilegales, reclutamiento forzado de niñas, niños y adolescentes, homicidios, entre otros, es lo que padecieron tanto adultos como menores de edad, todos susceptibles a la condición de refugio y con necesidad de protección internacional, en su paso desafiante por la espesa selva fronteriza (fuente: Defensoría del Pueblo de Colombia, Comunicado 495/ Bogotá, 26 de enero de 2024). Estos cruces incluyeron una proporción significativa de niños, niñas y adolescentes: según UNICEF, en los primeros meses de 2024, el número de menores que cruzaron el Darién había aumentado un 40 % con respecto al año anterior, proyectando que cerca de 160.000 niños y adolescentes transitarían por esta ruta en ese año. Más allá de las cifras, las rutas migratorias como la del Darién expusieron también la

severidad de los riesgos físicos y de derechos humanos asociados: violencia, extorsión, desapariciones y condiciones ambientales extremas han sido documentadas por organizaciones humanitarias que trabajan en el terreno (fuente Médicos sin Fronteras).

El Darién busca sustituir a los migrantes por turistas. En 2023, esta mortal ruta vio pasar a más de medio millón de inmigrantes de 70 nacionalidades distintas, porque el Darién es un puente de conexión entre el norte y el sur del continente, sin embargo, en 2025, dado el endurecimiento de las solicitudes de asilo por las restricciones fronterizas del Servicio de Control de Inmigración y Aduanas (ICE) con el cambio de la política de EEUU y las medidas de control implementadas por autoridades panameñas, desincentivaron a prácticamente al 99% de los migrantes que llegaban por cientos de miles en busca de un nuevo destino. Informes periodísticos señalan que en junio de 2025, el flujo de migrantes se redujo prácticamente a cero, con cifras de solo decenas de cruces diarios, en contraste con los cientos de miles de migrantes que llegaban en años recientes (fuente diario El País 2025).

En lo que respecta a la ciencia, para los biólogos, el Darién, representa un lugar donde explorar y registrar nuevas especies, un gran destino de turismo científico por el acceso al Océano Pacífico y al mar Caribe, el aislamiento que proporcionó la Cordillera Occidental de los Andes, la confluencia de vientos alisios que lo convirtieron en una de las zonas más lluviosas del mundo.

Para las comunidades indígenas, como los Emberá, estas situaciones han tenido impactos directos y complejos. En periodos de alta migración, pobladores habitualmente intermedaban en la ruta, por ejemplo ofreciendo transporte, techo y provisiones, generando ingresos extraordinarios que, en algunos casos, dinamizaban economías locales que de otro modo enfrentan marginalización estructural, especialmente del lado colombiano. Con la drástica reducción de migrantes, muchas de estas actividades económicas se vieron afectadas, generando desafíos adicionales para la sostenibilidad comunitaria, así como tensiones entre la necesidad de protección de la vida humana y la presión por acceso a recursos. En este contexto, las narrativas y experiencias de las comunidades indígenas no pueden reducirse a un papel instrumental dentro de la movilidad humana. Por el contrario, su presencia y respuesta frente a los flujos migratorios ponen en evidencia, la interdependencia entre procesos globales de migración, políticas fronterizas y soluciones comunitarias situadas. La transformación de la corriente migratoria no solo altera los patrones de tránsito de personas, sino que reconfigura la vida social, económica y cultural de los propios pueblos originarios que habitan el Darién.

El Llano es un corregimiento clave en la carretera hacia el tapón del Darién, es una localidad que está en la entrada a la región del Darién, un punto de paso antes de que la selva se vuelva un obstáculo insalvable. Si bien la comunidad Emberá Ipetí, no se encuentra dentro del núcleo geográfico del Tapón del Darién, su proximidad regional y pertenencia al corredor biocultural panameño vinculado a este territorio estratégico, genera repercusiones indirectas pero significativas, con controles militares a lo largo de la carretera. El Tapón del Darién constituye una de las zonas de mayor biodiversidad del continente y, al mismo tiempo, un espacio atravesado por dinámicas contemporáneas de alta comple-

jidad: flujos migratorios irregulares, militarización, economías ilegales y disputas geopolíticas en torno al control del territorio. Estas dinámicas impactan en comunidades emberá de distintas regiones de Panamá, reforzando estigmatizaciones externas, presiones sobre los territorios indígenas y discursos securitarios que tienden a invisibilizar la condición de los pueblos originarios como sujetos históricos y guardianes ambientales.

-Primer proyecto piloto en la comunidad Ipetí: La Fundación Indígena FSC, a través del Programa Alianza de los Pueblos Indígenas por los Derechos y el Desarrollo (IPARD), realiza una apuesta pionera para apoyar el rescate del patrimonio cultural de los Pueblos Indígenas. Este proyecto forma parte del Plan de Empoderamiento Económico de las Mujeres Indígenas de Panamá (PEMIP 2025), desarrollado por el Comité Asesor de Mujeres Indígenas de Panamá (CAMIP) y apoyado por el Gobierno de Panamá, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Fundación FSC Indígena. Para desarrollar una metodología de restauración de referentes culturales de los Pueblos Indígenas de Panamá y aplicarla en un primer proyecto piloto, se trabajó en cocreación con las mujeres de la comunidad Emberá Ipetí. ENRED Panamá y Norlando Meza de TV Indígena apoyaron este proyecto, logrando recopilar una visión de la cultura Emberá, basada en el empoderamiento y la autodeterminación de las mujeres y los hombres de la comunidad. La comunidad identificó las trece referencias culturales prioritarias que debían cartografiarse y documentarse en dos sesiones de grupos focales, de 6 horas de duración cada una, en las que participaron un total de 17 mujeres y 4 hombres. Nada de este trabajo podría haberse realizado sin la comunidad, sus gobiernos y representantes tradicionales, y sin su consentimiento libre, previo e informado (fuente La Fundación Indígena FSC, 2025).

En este contexto, la experiencia de Emberá Ipetí se inscribe en una trama más amplia de tensión entre conservación, control fronterizo y derechos colectivos, donde las comunidades indígenas son frecuentemente afectadas sin ser protagonistas de las decisiones que las involucran. La defensa del territorio, la gobernanza comunitaria y la visibilización internacional de sus demandas adquieren así una relevancia estratégica que trasciende lo local.

- Sara Omi Casamá: liderazgo indígena, agencia situada y narrativas de resistencia

La noción de agencia situada remite a la capacidad de los sujetos y las comunidades para actuar, decidir y transformar su realidad desde condiciones históricas, territoriales y culturales específicas. Lejos de concebir la acción social como abstracta o universal, esta perspectiva reconoce que toda agencia emerge en contextos concretos atravesados por relaciones de poder, memorias colectivas, saberes locales y vínculos con el entorno. En territorios marcados por la colonialidad, la agencia situada se manifiesta en prácticas cotidianas de resistencia, negociación y creación, mediante las cuales las comunidades resignifican el desarrollo, la gobernanza y la cultura desde sus propias cosmovisiones. La agencia no se limita a la respuesta frente a estructuras externas, sino que se constituye como una fuerza productiva que genera sentidos, conocimientos y futuros posibles anclados en el territorio, desde donde surgen proyectos y acciones que cambian realidades.

En este contexto emerge con fuerza la figura de Sara Omi Casamá, lideresa indígena emberá cuya trayectoria encarna una forma de agencia situada que desafía simultáneamente la colonialidad del poder, el patriarcado y la homogeneización cultural. Su liderazgo se inscribe en una narrativa de resistencia colectiva que dialoga con lo que la literatura decolonial denomina “políticas del cuidado” y “epistemologías del territorio” (Segato, 2016; Walsh, 2017). Sara Omi es la primera abogada indígena de la comunidad Emberá Ipetí, hecho que adquiere una relevancia simbólica y política singular al tender puentes entre el derecho estatal occidental y los sistemas normativos propios. Su accionar no se limita a la representación legal, sino que se proyecta como mediación cultural, comunicación comunitaria y construcción de narrativas contrahegemónicas. *“Yo nací en la comunidad de Ipeti Emberá del territorio colectivo Alto Bayano”, cuenta. “Mis abuelos fueron desplazados de manera forzosa por la construcción de la hidroeléctrica Ascanio Gua Villalaz. Toda su vida quedó bajo el agua. Mi madre tenía nueve años cuando sucedió, así que yo pertenezco a un colectivo que fue reubicado para tener una nueva vida”.* Sara nació en 1987. Criada en un grupo reasentado en un terreno sobre el que no contaba con título de propiedad colectiva de tierras, la inseguridad jurídica era una constante por la pérdida de territorios y bosques y las invasiones de empresas con intereses en los recursos naturales de la zona. Todo eso hizo que, desde joven, Sara Omi fuera muy consciente de las necesidades de su comunidad y los derechos que reivindican. *“Mi madre se llama Omayra Casama y me consideró una líder desde que estaba en su vientre porque con sus enseñanzas me ha inculcado no apartarme nunca de la búsqueda de oportunidades, no solamente para mí misma, sino para abrir puertas a otras mujeres”* explica.

Entre 2016 y 2021, se desempeñó como presidenta del Congreso Emberá de Alto Bayano, desde donde fortaleció mecanismos de gobernanza comunitaria y promovió la participación activa de mujeres y juventudes en la toma de decisiones. Sara preside la Coordinadora de Mujeres Líderes Territoriales de Mesoamérica, espacio político que articula demandas de mujeres indígenas y campesinas en torno a territorio, biodiversidad y derechos humanos, y forma parte de la Organización de Mujeres Unidas por la Biodiversidad (OMIUBP), desde una perspectiva ecofeminista situada. Su proyección internacional incluye participaciones relevantes en: ONU Mujeres, en foros y espacios de diálogo sobre derechos de las mujeres indígenas, liderazgo femenino y justicia de género, en el Foro Económico Mundial, como integrante de la red Global Shapers, vinculando liderazgo joven, sostenibilidad y equidad. Sara participó de la Conferencia de las Partes sobre Desertificación (COP16, Riad, 2024), bajo el lema “Nuestra Tierra, Nuestro Futuro”, donde aportó la mirada de los pueblos originarios en debates sobre regeneración ambiental. Participa de encuentros regionales y multilaterales sobre derechos humanos, pueblos indígenas, género y territorio en América Latina y Mesoamérica. El 6 de junio del 2024, Sara Omi visitó la Argentina, fue recibida por el presidente de la Cámara de Diputados, Martín Menem, que participó de su conversatorio organizado por la Dirección de Diplomacia Parlamentaria, Cooperación Internacional y Culto, la presidenta de la Comisión de Población y Desarrollo Humano, Natalia Sarapura (UCR); y la S.E. la Sra. Embajador de Panamá, Nellys J. Herrera Jiménez, con la presencia de los diputados Rodrigo de Loredó (UCR); Juliana Santillán (LLA), Maximiliano Ferraro (CC), María Luisa

Montoto (UxP), Soledad Carrizo (UCR), Atilio Benedetti (UCR), Estela Neder (UxP), Daniel Arroyo (UxP), María Cecilia Ibáñez (MID) y Victoria Tolosa Paz (UxP), también participaron representantes de distintos organismos nacionales e internacionales y organizaciones de la sociedad civil. Y dentro de su agenda fue recibida en la Universidad de Palermo donde se la destacó como Embajadora de la Creatividad: Orígenes Panamá, junto a los diseñadores Jaime Luna y Viera Algandona (fuente Info 228. Año 21. Julio 2024 publicación gráfica y digital mensual destinada al claustro docente de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo), generando allí el vínculo de amistad que permitió a quien suscribe, la visita a su comunidad. Este mismo año Sara también recibió el premio “Mujer Destacada del Año 2024” otorgado por APEDE (Asociación Panameña de Ejecutivos de Empresa) por su labor en el empoderamiento de la mujer indígena. Estas participaciones consolidan a Sara Omi como una voz autorizada en la escena internacional, capaz de traducir las demandas de su comunidad a lenguajes institucionales sin diluir su identidad cultural.

Uno de los proyectos más emblemáticos impulsados por Sara Omi es “Jumara Juwa” (“las manos de todas”), un emprendimiento de eco y etnoturismo liderado por mujeres de la comunidad, especialmente con el apoyo de muchos de sus familiares, especialmente las sabias de la comunidad. Concebido como estrategia para romper ciclos de violencia y dependencia económica, el proyecto articula producción artesanal, experiencias vivenciales y transmisión de saberes ancestrales. Lejos de constituir únicamente una iniciativa económica, Jumara Juwa se presenta como una narrativa de sanación colectiva, donde la joyería, la cestería y los tejidos simbolizan la relación espiritual con el bosque, los ríos y la biodiversidad. Como sostiene la propia Omi en sus intervenciones públicas, se trata de “una forma de curar heridas históricas desde el trabajo colectivo y la memoria”. Gestionado por la Asociación de Mujeres Artesanas Indígenas Emberá (AMARIE), que nació para contribuir con el bienestar de las mujeres indígenas Emberá del territorio Alto Bayano, el grupo trabaja en la valorización de sus conocimientos, saberes tradicionales y ancestrales. También trabajan en el empoderamiento de las mujeres y las niñas, empoderamiento que genera liderazgo para hacer visible la voz de las mujeres en las organizaciones y espacios de toma de decisiones vinculado a las políticas que se implementan en su territorio. El modelo de empoderamiento económico de AMARIE es un mecanismo para erradicar la violencia contra las mujeres, por medio de la actividad artesanal entre las mujeres Emberá. Formulan planes y proyectos de desarrollo que impactan directamente la comunidad. AMARIE gestiona la restauración del territorio con la reforestación del bosque nativo, estableciendo viveros y reforestando áreas degradadas con árboles nativos en peligro de extinción y que son necesarios para las artesanías de las mujeres y tinturas naturales para pintar el cuerpo de su pueblo. AMARIE ha plantado unas 45.000 plantas nativas en áreas degradadas, restaurando 3000 hectáreas en la zona del bosque del Darién y en Alto Bayano en Panamá. Estas plantas nativas son la base para rescatar su cultura y lograr la construcción de sus viviendas tradicionales, el tejido de canastas, el uso de balsas para navegar en ríos y son las fuentes de tintura para pintar sus cuerpos. En el plano educativo, Sara Omi impulsa una educación intercultural bilingüe que no sus-

tituya el conocimiento ancestral, sino que lo articule con saberes contemporáneos. Desde esta perspectiva, la educación, se configura como una forma de resistencia silenciosa, capaz de transformar el futuro sin romper los vínculos con el pasado.

Estas narrativas permiten imaginar otras formas de liderazgo y transformación social, donde género, territorio y comunicación se articulan como ejes fundamentales para la regeneración de los imaginarios sociales desde la periferia hacia el mundo. El heroísmo no es épico ni individualista, sino relacional, comunitario y pedagógico. No se trata de conquistar territorios, sino de protegerlos; no de imponer una voz, sino de entrelazarla con la del colectivo.

- El patacón más grande del mundo

La gastronomía emberá constituye una dimensión central de la identidad cultural y de la transmisión intergeneracional de saberes estrechamente vinculada al territorio, a los ciclos naturales y a las prácticas comunitarias. Lejos de ser una expresión meramente culinaria, la comida funciona como archivo vivo de la memoria colectiva, articulando conocimientos sobre agricultura, pesca, recolección y cuidado ambiental. Entre los alimentos emblemáticos se destacan el plátano en sus múltiples preparaciones (patacones, bollos, sancochos), la yuca, el maíz, el pescado de río y las preparaciones a base de coco y hierbas locales. Estos saberes culinarios son transmitidos principalmente por las mujeres mayores, quienes ocupan un lugar clave como portadoras de memoria cultural y pedagogas comunitarias. La cocina se convierte así en un espacio de aprendizaje, socialización y reafirmación identitaria. En el marco de los proyectos de turismo vivencial impulsados por la comunidad, la gastronomía emberá se integra como experiencia sensorial y pedagógica, permitiendo comprender la relación profunda entre alimento, territorio y cosmovisión. Esta puesta en valor no implica una folklorización del saber, sino una estrategia de soberanía cultural y económica, que refuerza el orgullo identitario y genera ingresos. La dimensión comunitaria del liderazgo en Emberá Ipetí se hizo realidad de manera emblemática, en la nominación al récord Guinness por la elaboración del patacón más grande del mundo, un hito que involucró 134 personas de la comunidad indígena Ipetí Emberá, 15 personas del equipo de trabajo Impacta S.A y 60 voluntarios participaron activamente en su organización y producción. El patacón más grande del mundo, reconocido por Guinness World Records, fue elaborado el 16 de octubre de 2019, la comunidad cocinó un patacón de 111.40 kg y 3.4 metros de diámetro, utilizando 1,200 plátanos verdes y 1,250 litros de aceite, logrando el hito en el Día Mundial de la Alimentación (fuente Guinness World Records).

Para Sara Omi, como autoridad tradicional del Congreso General Emberá de Alto Bayano y primera mujer cacique de la región: *“Este evento fue un ejercicio para empoderar a las mujeres indígenas, que pudieron participar junto a los hombres en este proyecto, desde los procesos de cocina hasta el emprendimiento y la venta de artesanías. El evento permitió que alrededor de 150 mujeres nativas de la zona vendieran sus productos artesanales bajo la marca “Jumara Juwa” y que bailarines y músicos de la zona expusieran su talento y cultura para fines turísticos”*. Este acontecimiento trascendió ampliamente el carácter anecdótico

o festivo, constituyéndose en un ejercicio colectivo de organización, planificación y cooperación intergeneracional. La preparación del patacón implicó la articulación de saberes tradicionales como la selección del plátano, técnicas de cocción, tiempos y cuidados, con capacidades logísticas contemporáneas, visibilizando el potencial organizativo de la comunidad. En este proceso, figuras como las abuelas Horacia y Gloria Samaná desempeñaron un rol central como transmisoras de conocimiento culinario y referentes simbólicas de la memoria viva, encarnando la continuidad cultural entre generaciones. Este hito funcionó, además, como una estrategia de comunicación cultural hacia el exterior, fortaleciendo el turismo vivencial, posicionando a la comunidad en circuitos nacionales e internacionales y reforzando la autoestima colectiva. La experiencia demuestra cómo prácticas culturales cotidianas pueden convertirse en dispositivos de empoderamiento, visibilidad y desarrollo sostenible, cuando son gestionadas desde la comunidad y posicionar un producto tan rico y significativo como el patacón.

Ciertamente, la creatividad y la innovación constituyen herramientas fundamentales para tender puentes de diálogo que articulen talento, talante y disposición ética. A través de ellas, es posible transformar los desafíos contemporáneos en oportunidades concretas para avanzar hacia una verdadera igualdad de oportunidades en la creación y circulación de contenidos (Lopez C. A., 2020, Actas de Diseño 15. pp. 132-133). La IA puede y debe ser, un instrumento de liberación simbólica, no de reproducción de las hegemonías existentes. Su inserción crítica en el campo de la comunicación y la producción cultural demanda proyectos educativos, políticos y tecnológicos interrelacionados, que aseguren la diversidad de voces y la creatividad emancipadora en la construcción de los relatos del futuro. Como decía Jorge Luis Borges: “Cada hombre es dos hombres: y el verdadero es el otro.” Tal vez, cada narrativa es también dos narrativas: la que heredamos, y la que aún podemos crear (Lopez, C.A. 2025 Cuadernos 283 pp. 115-158 El camino de la heroína)

Territorios que narran: comunicación decolonial, autorrepresentación comunitaria y ODS en América Latina

El análisis de las comunidades de Guna Yala, Cahuita, Emberá Ipetí, Oaxaca y Chiapas permite establecer un vínculo directo entre las experiencias territoriales y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), entendidos no sólo como una agenda global, sino como una oportunidad para su relectura crítica desde perspectivas decoloniales, de género y comunitarias. En este sentido, los ODS se resignifican como marcos flexibles que adquieren sentido cuando son apropiados, reinterpretados y traducidos por los propios sujetos territoriales, a partir de sus cosmovisiones, memorias y prácticas culturales. En primer lugar, las iniciativas de liderazgo femenino indígena, como las impulsadas por Sara Omi Casamá en Ipetí Emberá, y afrodescendiente, como las desarrolladas por Bernardo Archer en Cahuita, se alinean de manera directa con el ODS 5: Igualdad de género, al promover la autonomía económica de las mujeres, la prevención de la violencia intra-

familiar y la participación activa en la toma de decisiones comunitarias. Estas experiencias resignifican el concepto de empoderamiento desde matrices no occidentales, donde el cuidado del territorio, de la vida colectiva y de los vínculos comunitarios constituye una dimensión inseparable de la justicia de género. Los proyectos de turismo sostenible y vivencial desarrollados en Guna Yala, Cahuita y comunidades indígenas de Oaxaca y Chiapas dialogan con el ODS 8: Trabajo decente y crecimiento económico y el ODS 12: Producción y consumo responsables, al generar economías locales basadas en el respeto cultural, la transmisión de saberes ancestrales y la gestión comunitaria de los recursos, evitando lógicas extractivistas y formas de mercantilización cultural que erosionan el tejido social. El cuidado de los ecosistemas, la vida marina y las especies de selvas, ríos y áreas costeras se vincula estrechamente con el ODS 13: Acción por el clima y el ODS 15: Vida de ecosistemas terrestres, especialmente en contextos donde la deforestación y la degradación ambiental amenazan tanto la biodiversidad como la continuidad cultural de los pueblos. En estos territorios, la relación espiritual con la naturaleza configura una narrativa alternativa al paradigma desarrollista dominante, al concebir el territorio no como recurso explotable, sino como entidad viva, relacional y pedagógica. En este marco, la centralidad de la educación intercultural y de la comunicación social como herramientas de transformación se articula con el ODS 4: Educación de calidad y el ODS 16: Paz, justicia e instituciones sólidas, al fortalecer la ciudadanía cultural, la memoria colectiva y la participación comunitaria en la gobernanza territorial.

Desde esta perspectiva, se vuelve fundamental el diseño de estrategias comunicacionales orientadas a la autorrepresentación comunitaria, entendida como un derecho cultural y político, mediante el cual los propios sujetos colectivos, definen cómo narrarse, qué memorias preservar y qué futuros proyectar. Entonces, se propone profundizar el estudio de la mediación intercultural como un proceso dialógico y ético que excede la traducción lingüística o visual, e involucra el reconocimiento de asimetrías epistémicas, temporales y ontológicas entre actores sociales. Desde esta óptica, la comunicación social decolonial, se configura como un espacio de negociación simbólica capaz de contribuir a la resolución de conflictos, a la gestión participativa del patrimonio y al diseño de prácticas turísticas y culturales más justas, sostenibles y culturalmente situadas.

Las experiencias analizadas evidencian que los ODS adquieren mayor potencia, cuando se construyen desde abajo, incorporando narrativas periféricas y saberes ancestrales que amplían y enriquecen la agenda global del desarrollo sostenible. Estos territorios no constituyen meros espacios geográficos ni categorías analíticas abstractas, sino tramas vivas donde se entrelazan memoria, cuerpo, palabra, naturaleza y política. La experiencia directa en estos contextos confirma que las formas comunitarias de gestión, lejos de ser prácticas residuales o arcaicas, representan alternativas contemporáneas, innovadoras y profundamente necesarias frente a las crisis ecológicas, sociales y simbólicas del mundo actual.

Conclusiones

La presente investigación aborda este capítulo de Cuadernos del Camino de la Heroína como una categoría narrativa, política y epistemológica situada, que emerge desde territorios periféricos de América Latina y desafía las matrices coloniales, patriarcales y heteronormativas, que han estructurado históricamente los modos de conocer, narrar y comunicar lo social. A partir del análisis de experiencias vivas de descolonización -como las comunidades de Cahuita, Guna Yala, Emberá Ipetí, Oaxaca y Chiapas-, el estudio examina prácticas comunicacionales, culturales y turísticas que articulan memoria, afectividad, espiritualidad y sostenibilidad desde lógicas comunitarias.

Los hallazgos permiten sostener que las narrativas periféricas no constituyen expresiones marginales ni residuales, sino verdaderos espacios de producción de sentido y conocimiento, capaces de reconfigurar la comunicación social contemporánea, visibilizar liderazgos femeninos e identidades disidentes, y habilitar horizontes de transformación colectiva basados en el cuidado, la justicia epistémica y la participación comunitaria. En este marco, estos sitios, se revelan no como meros escenarios de disputa por recursos o identidades, sino como espacios epistemológicos activos, donde se ensayan alternativas concretas al paradigma moderno-colonial del desarrollo.

El análisis comparativo evidencia que, la agencia comunitaria, no opera únicamente como respuesta reactiva al despojo, sino como una fuerza propositiva, creativa y proyectiva, capaz de generar futuros situados que integran cultura, economía, género y territorio en clave relacional.

El estudio muestra que no existe un modelo único de gobernanza territorial, sino una pluralidad de configuraciones que dialogan de manera diferencial con el Estado, el mercado y las políticas públicas, dando lugar a experiencias de coadministración, autonomía indígena y gestión comunitaria con distintos grados de reconocimiento institucional. En este entramado, las experiencias afrodescendientes de Cahuita; los liderazgos femeninos emberá; las comunidades indígenas de Oaxaca y Chiapas; las personas muxes zapotecas; y la autodeterminación de Guna Yala, junto con el reconocimiento del Omeggid en la cosmovisión guna, configuran narrativas culturales que desafían las lógicas patriarcales y heteronormativas del orden social moderno. Estas experiencias amplían los marcos de comprensión sobre organización comunitaria y gobernanza territorial, al revalorizar saberes ancestrales, economías del cuidado y formas colectivas de toma de decisiones. El desplazamiento del arquetipo universalizante del héroe hacia el camino de la heroína no implica una mera ampliación del sujeto de análisis, sino una reconfiguración profunda de los marcos interpretativos, desde los cuales, se comprenden el poder, la agencia y el desarrollo.

En relación con el turismo, el estudio demuestra que éste constituye un campo estratégico de disputa simbólica y material. Si bien predominan lógicas de mercantilización cultural y asimetrías económicas, cuando el turismo es resignificado desde matrices comunitarias -como en Cahuita y Guna Yala-, se transforma en una práctica pedagógica, política y co-

municacional, capaz de articular memoria, educación y afirmación identitaria. Y puede modificar estratégicamente un sitio usado como ruta de migración, en un espacio de turismo comunitario y ciencia, como el Tapón del Darién.

Estas experiencias invitan a repensar los indicadores de sostenibilidad, incorporando dimensiones culturales, narrativas y relacionales, ya que las prácticas analizadas contribuyen de manera directa al ODS 5, ODS 10 y ODS 16, al tiempo que resignifican el ODS 11 y el ODS 12 desde cosmovisiones no hegemónicas, tal como lo hemos desarrollado en la investigación. En estos territorios, el desarrollo se concibe como un proceso relacional, anclado en el cuidado de la vida, la diversidad cultural y la autodeterminación comunitaria. Por lo tanto, la investigación legitima la palabra oral, la imagen, el cuerpo, la ritualidad y la experiencia vivida, como formas plenas de producción de conocimiento, cuestionando la primacía exclusiva del texto escrito y los formatos académicos tradicionales. Esta ampliación epistemológica fortalece el campo de la comunicación social decolonial, entendida como práctica ética, política y cultural, orientada a la construcción de futuros compartidos. En definitiva, los casos analizados no se limitan a resistir las narrativas hegemónicas: las reescriben. Reconocer esta potencia no constituye únicamente un acto de justicia epistémica, sino una condición indispensable para imaginar formas de desarrollo, sostenibilidad y vida en común verdaderamente plurales, situadas y humanas, que reivindican dignidad y virtud.

Este trabajo confirma que no hay transformación social posible sin diálogo genuino. Comprender las diferencias no implica neutralizarlas ni jerarquizarlas, sino reconocerlas como fuentes legítimas de conocimiento, sentido y experiencia. En un mundo atravesado por profundas desigualdades, el diálogo intercultural, interepistémico y comunitario se presenta no solo como una herramienta comunicacional, sino como una condición ética para la convivencia. Escuchar, narrar y co-construir sentidos desde la pluralidad de voces, habilita formas más justas de habitar el territorio, de ejercer el poder y de imaginar futuros compartidos, donde la equidad no sea una promesa abstracta, sino una práctica cotidiana sostenida en el respeto, el cuidado y la corresponsabilidad colectiva. Pensar en la otredad, porque el otro no constituye una alteridad externa o ajena, sino una presencia relacional que nos configura en la diferencia y en el vínculo; reconocerlo y cuidarlo implica, a la vez, cuidarnos como Sociedad. Visibilizar estas realidades no solo restituye la dignidad de vidas históricamente silenciadas, sino que interpela los marcos éticos, políticos y comunicacionales desde los cuales se construye lo humano, habilitando horizontes posibles para un mundo más justo, plural y radicalmente interdependiente. Gracias por leerme.

Bibliografía

- Agenda BOOK 21 magazine ALADI. (2024). “Entrevista a la Dra. Sara Omi de la comunidad Emberá candidata al premio impacto Panamá “. Streamign OnRadio. En Internet. <https://www.youtube.com/live/5D0nsLln4Z4?si=LZlhrYmiSZShkzO6>
- Anaya, S. J. (2004). “*Indigenous peoples in international law*” (2nd ed.). Oxford University Press.
- Arcia, J. (2015). “*El Estado pagará indemnizaciones por represa de Bayano*”. La estrella de Panamá. En Internet: <https://www.laestrella.com.pa/panama/nacional/pagara-bayano-represa-indemnizaciones-BNLE152636>
- Archer Moore, B. (2025). “*Territorio caribeño, pueblos tribales afrocostarricenses, y la disputa por los recursos naturales*”. En Internet <https://surcosdigital.com/tag/bernardo-archer-moore/>
- Archer Moore, B. (2025). “*Las múltiples caras de África: cuestiona la empatía y solidaridad con fronteras*”. En Internet <https://surcosdigital.com/tag/bernardo-archer-moore/>
- Archer Moore, B. (2025). “*El descubrimiento de algo nuevo en Costa Rica: el orgullo de ser afrocostarricense*” En Internet; <https://surcosdigital.com/tag/bernardo-archer-moore/>
- Artículo periodístico (2025). “*Sobre la provisión de salud en zonas remotas de Chiapas*”. El País.
- Bennett, V. (2016). “*Panama’s Bayano dam and indigenous displacement: Development, resistance, and human rights. Latin American Perspectives*”43(1), 98-115. Análisis crítico del impacto de la represa Bayano sobre pueblos indígenas Emberá y Guna. En Internet: <https://doi.org/10.1177/0094582X15610728>
- Bonfiglio, F. (2018). “*La crítica de la modernidad desde el Caribe: lecturas negras de la filosofía (blanca) de la historia*”. CLACSO. <https://doi.org/10.25100/POLIGRAMAS.V0I51.10812>
- Butler, J. (2004). “*Undoing gender*”. Routledge.
- Cahuita y su Parque Nacional. (2022). “*La gobernanza compartida no se toca*.” Video <https://www.youtube.com/watch?v=Ppwt0ht2gd8&t=395s>
- Comarca Guna Yala (2025). “*Celebran centenario de la Revolución Guna. Boletín a 100 años de la Revolución Guna o Dule Servindi*”. En Internet: <https://www.servindi.org/19/02/2025/celebran-centenario-de-la-revolucion-guna> <https://www.servindi.org/seccion-pueblos-indigenas-actualidad-noticias/26/02/2025/boletin-sobre-100-anos-de-la-revolucion-1>
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (2023). “*Programa de manejo: Área de Protección de Flora y Fauna Cascadas de Agua Azul*”. Gobierno de México.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2009). “*Informe No. 125/09. Caso 12.354. Comunidades indígenas Kuna de Madungandí y Emberá del Bayano vs. Panamá*”. Documento clave sobre desplazamiento forzado, pérdida territorial y responsabilidad estatal. OEA. En Internet: <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2009/PAAD12354ES.htm>
- Contreras, r. (2025). “*Tráfico migratorio por el Tapón del Darién se reduce casi a cero*”. Axios. En Internet <https://www.axios.com/2025/07/30/migrant-traffic-darien-gap-panama-trump>

- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2014). "Caso de los pueblos indígenas Kuna de Madungandí y Emberá del Bayano vs. Panamá." Sentencia histórica que reconoce la violación de derechos territoriales colectivos. En Internet: <https://www.corteidh.or.cr>
- Defensoría del Pueblo de Colombia. (2024). *Más de 520.000 personas migrantes atravesaron la selva del Darién en 2023*. En Internet <https://www.defensoria.gov.co/-/m%C3%A1s-de-520.000-personas-migrantes-atravesaron-la-selva-del-dari%C3%A9n-en-el-2023>
- De León Kantule, N. (2020). "El significado de Tierra, Territorio desde la cosmovisión Indígena". Fuente: Cultural Survival. En Internet: <https://www.culturalsurvival.org/news/el-significado-de-tierra-territorio-desde-la-cosmovision-indigena>
- Diplomacia Parlamentaria (2024). "Información HCNA. Se realizó un Conversatorio con la lideresa indígena Sara Omi Casamá". En Internet: <https://www.hcdn.gob.ar/prensa/noticia/SE-REALIZO-UN-CONVERSATORIO-CON-LA-LIDERESA-INDIGENA-SARA-OMI-CASAMA/#:~:text=Herrera%20Jim%C3%A9nez.,organizaciones%20de%20la%20sociedad%20civil>
- Documentos de catálogo turístico de la CONANP. (2025). "Cooperativa de Ecoturismo Indígena Tzeltal de Cascadas de Agua Azul."
- Escarrealo Palacios, R. (2025). "Centenario de la Rebelión Dule de 1925: La lucha indígena contra el colonialismo interno (II Parte)". En Internet: <https://elsiglo.com.pa/panama/nacionales/centenario-de-la-rebelion-dule-de-1925-la-lucha-indigena-contra-el-colonialismo-interno-ii-parte-BO10963561>
- Escobar, A. (2008). "Territories of difference: Place, movements, life, redes". Duke University Press.
- EZLN. (1994). "Ley revolucionaria de mujeres". Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
- Foro Caribe Sur (2013). "Nacimos y vivimos mirando el mar... no nos vamos". En Internet: <https://forocaribesur.blogspot.com/2013/07/puerto-viejo-talamanca.html>
- Fundación Indígena FSC (2025) "Referencias culturales. Las mujeres Indígenas de la comunidad Emberá Ipetí preservan y comparten sus conocimientos ancestrales". En Internet: <https://www.fscindigenousfoundation.org/es/mujeres-embera-ipeti-conocimiento-ancestral-cultural/>
- García Hierro, P., & Surrallés, A. (2009). "The land within: Indigenous territory and the perception of environment". IWGIA.
- Garza Tovar, J. R., Sánchez Crispín, Á., & Figueroa Encino, A. (2025). "Estructura territorial del turismo en la región Palenque-Cascadas de Agua Azul, Chiapas, México". Dimensiones Turísticas.
- Gerulaityte, E (2018). "Guna Yala: Las islas donde las mujeres marcan las reglas". BBC En Internet <https://www.bbc.com/travel/article/20180813-guna-yala-the-islands-where-women-make-the-rules>
- Guinness Word Record. (2019). "Panamá logro batir récord mundial tras crear el patacón más grande del mundo con la participación de la comunidad indígena Ipetí Emberá" En Internet <https://www.guinnessworldrecords.es/news/commercial/2019/10/panama-logro-batir-record-mundial-tras-crear-el-patacon-mas-grande-del-mundo-con>

- Gobierno de México. (2026). “El gobierno de México anuncia el descubrimiento de una milenaria tumba zapoteca”. Secretaría de Cultura. En Internet. <https://www.gob.mx/cultura/prensa/el-gobierno-de-mexico-anuncia-el-descubrimiento-de-una-milenaria-tumba-zapoteca?idiom=es>
- González, R., & López, A. (2016). “Patrimonio arqueológico y comunidades indígenas: Tensiones y desafíos en la gestión cultural en México”. Estudios de Cultura Maya, 48, 45–68. En Internet: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2016.48.775>
- Hall, S. (1997). “Representation: Cultural representations and signifying practices”. Sage.
- hooks, b. (2004). “The will to change: Men, masculinity, and love”. Atria Books.
- hooks, b. (1981). “Ain’t I a woman: Black women and feminism”. South End Press.
- Howe, J. (2010). “Chiefs, Scribes, and Ethnographers: Kuna Culture from Inside and Out” (William & Bettye Nowlin Series in Art, History, and Culture). Editorial University of Texas Press
- Howe, J (1998). “Un pueblo que no se arrodillaba; Panamá, Estados Unidos y los Kuna de San Blas” (Serie Smithsonian sobre Investigación Etnográfica) Editorial Instituto Smithsonian
- Howe, J (1985). “The Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panama” Latin American Monographs. Editorial Univ of Texas Pr
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). (2020). “Palenque, Yaxchilán, Bonampak y Toniná: Patrimonio arqueológico de México”. Secretaría de Cultura.
- Layan, D. (2024). “Resiliencia Cultural: El Legado de los Bribri a Través del Tiempo en Costa Rica”. En Internet <https://www.ditsowou.com/post/resiliencia-cultural-el-legado-de-los-bribri-a-trav%C3%A9s-del-tiempo-en-costa-rica#:~:text=Contexto%20Hist%C3%B3rico%3A,llegada%20de%20los%20colonizadores%20europeos>.
- López Austin, A. (2004). “Cosmovisión y pensamiento mesoamericano”. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lopez, C. A. (2025). “IA y narrativas emergentes hacia una reconfiguración de la comunicación social en la cultura digital”. Cuadernos Del Centro De Estudios De Diseño Y Comunicación, (283). En Internet: <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/cdc/article/view/12703/22249>
- Lopez, C. A. (2025). “El Turismo vivencial: desarrollo sostenible en comunidades indígenas y empoderamiento comunitario”. Cuadernos Del Centro De Estudios De Diseño Y Comunicación, (278). En Internet: <https://doi.org/10.18682/cdc.vi278.12567>
- Lopez, C. A. (2024).” Turismo Experiencial y su impacto positivo en las Comunidades Locales. Claves para un turismo transformador a través de la inversión sostenible”. Cuadernos Del Centro De Estudios De Diseño Y Comunicación, (223). En Internet: <https://doi.org/10.18682/cdc.vi223.11180>
- Lopez, C. A. (2024). “Los emberá una comunidad diseñada en base al turismo sustentable. El lago de Antonio Zarco de la selva a la Luna un sueño hecho realidad”. Comisión Cultura y Diseño Sostenible - Foro de Diseño Social y Sustentable 2024 video https://www.youtube.com/watch?v=BhIUL_3SsEs
- Lopez C. A. (2023). “El poder de la imagen visual. La otredad en la enseñanza-aprendizaje del diseño”. UCESDG enseñanza y aprendizaje del diseño año 10 n° 20.

- En Internet <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/disgraf/article/view/1552/1630>
- Lopez, C. A. (2021). “*El ceremonial y el protocolo como herramienta de comunicación institucional*”.
 - Lopez, C. A. (2021). “*Creatividad e innovación en la comunicación: hacia una igualdad de oportunidades en la producción de contenidos*”. Universidad de Palermo.
 - Lopez, C. A. (2018). “*Despertar la creatividad desde la inteligencia perceptiva*”. Reflexión Académica en Diseño y Comunicación N° XXXIII (Año XIX, Vol. 33, Febrero 2018, Buenos Aires, Argentina)
 - Lopez, C. A. (2016). “*La curiosidad como elemento distintivo y el diálogo como constructor de puentes*”. Reflexión Académica en Diseño y Comunicación N° XXIX (Año XVII, Vol. 29, Noviembre 2016, Buenos Aires, Argentina)
 - Lugones, M. (2003). “*Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*”. Lanham, Rowman & Littlefield.
 - Lugones, M (2008). “*Colonialidad y Género*”. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre
 - Marcos, S. (2010). “*Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*”. Ediciones Era.
 - Matos Moctezuma, E. (2010). “*Los pueblos indígenas y el patrimonio cultural en México*”. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
 - Médicos Sin Fronteras. (2024). “*Violencia sexual en el Darién: atendimos a 676 víctimas en 2023*”. En Internet <https://www.msf.org.ar/actualidad/pese-a-multiples-alertas-no-se-detiene-la-violencia-sexual-en-el-darien/>
 - Mignolo, W. D. (2011). “*The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*”. Duke University Press.
 - Ministerio de Cultura y Juventud del Gobierno de Costa Rica (2023). “*Walter Ferguson: El calypsonian de Cahuita cuyo talento marcó la historia musical de Costa Rica*”.
 - Nash, J. (2001). “*Mayan visions: The quest for autonomy in an age of globalization*”. Routledge.
 - Programa BIOMARCC. (2014). “*Biodiversidad marino-costera de Costa Rica: adaptación al cambio climático*”. Gobierno de Costa Rica.
 - Quesada, J.D. (2025). “*Panamá anuncia el cierre de la ruta del Tapón del Darién por la que han cruzado más de un millón de inmigrantes camino a Estados Unidos*”. El País. En Internet <https://elpais.com/america/2025-03-13/panama-anuncia-el-cierre-de-la-ruta-del-tapon-del-darien-por-la-que-han-cruzado-mas-de-un-millon-de-inmigrantes-camino-a-estados-unidos.html>
 - Quijano, A. (2000). “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*”. Revista Internacional de Ciencias Sociales, 153, 533–580.
 - Radcliffe, S. A. (2017). “*Decolonising geographical knowledges: Indigenous epistemologies, development and rights*”. Routledge.
 - Ríos Torres, R. (2017). “*Richard Marsh, la negritud y Tule*”. La estrella de Panamá. En Internet: <https://www.laestrella.com.pa/opinion/columnistas/tule-marsh-richard-negritud-APLE73031>
 - Rivera Cusicanqui, S. (2010). “*Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos*”.

- ...*descolonizadores*”. Tinta Limón.
- Rodríguez Garavito, C., & Baquero Díaz, C. (2016). “*Conflictos socioambientales y derechos humanos en América Latina*”. Dejusticia.
 - Sandoval, M. (2019). “*Black politics en tiempos explosivos: la búsqueda de la tradición radical negra en el Caribe de Costa Rica (1960–1998)*”. Editorial Universidad de Costa Rica.
 - Segato, R. L. (2016). “*La guerra contra las mujeres*”. Traficantes de Sueños. Madrid, España
 - Segato, R. L. (2018). “*Contra-pedagogías de la crueldad*”. Prometeo.
 - SINAC (2010). *Plan General de Manejo del Parque Nacional Cahuita 2016-2026*. “A través de la Gobernanza Compartida”. Publicado por Sistema Nacional de Áreas de Conservación. En Internet <https://www.sinac.go.cr/ES/planmanejo/Plan%20Manejo%20ACLAC/Plan%20General%20de%20Manejo%20del%20Parque%20Nacional%20Cahuita%202016-2026.pdf>
 - Sistema Nacional de Áreas de Conservación (SINAC). (s. f.). “*Parque Nacional Cahuita*”. Gobierno de Costa Rica.
 - Smith, L. (2006). “*Uses of heritage*”. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203602263>
 - Speed, S. (2008). “*Rights in rebellion: Indigenous struggle and human rights in Chiapas*”. Stanford University Press.
 - Stephen, L. (2005). “*Zapotec women: Gender, class, and ethnicity in globalized Oaxaca*”. Duke University Press.
 - Suárez Toro, M. (2022). “*Mujeres afrodescendientes en la gesta y sobre la gesta de 1710 en Cahuita*”. Escribana. En Internet: <https://escribana.org/es/mujeres-afro-descendientes-en-la-gesta-y-sobre-la-gesta-de-1710/>
 - Suárez Toro, M. (2016). *Quince Duncan: “Evidencias de aportes de la población afro descendiente están en el fondo de mar Caribe Sur”*. Centro de buceo Embajadores y embajadoras del mar. <https://escuelabuceocaribesur.blogspot.com/2016/07/quince-duncan-evidencias-de-aportes-de.html> -Tuhiwai Smith, L. (2012). “*Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*” (2nd ed.). Zed Books.
 - UNESCO (2025). “*Conocimientos indígenas, lugares ancestrales: gestionando el cambio en los sitios designados por la UNESCO*”. Publicado en 2025 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP Francia -UNESCO. (2015). “*Recomendación sobre la protección y promoción de los museos y las colecciones, su diversidad y su función en la sociedad*”. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
 - UNICEF (2024). “*La migración infantil a través del Tapón del Darién ha aumentado un 40% en lo que va del año*”. Informe de Panamá. En Internet <https://www.unicef.org/press-releases/child-migration-through-darien-gap-40-cent-so-far-year>
 - United States Agency for International Development. (1976). “*Bayano Hydroelectric Project: Environmental and social impact report*”. USAID.
 - Vasconcelos-Vázquez, K.L.; Garrido Velarde, J.; Castro Serrano Aliseda, J.; Mora, J. (2024). “*Cahuita (Costa Rica), un destino Turístico más allá de la Economía Circular*”. Observatorio Medioambiental, 27, 241-303.
 - Wade, P. (2010). “*Race and ethnicity in Latin America*” (2nd ed.). Pluto Press.

- Walsh, C. (2017). “*Pedagogías decoloniales*”. Abya-Yala.
- Watkins, G bell hooks (2021). “*El deseo de cambiar*”. Bellaterra, 978-84-18684-40-1.
Traducido por Javier Sáez del Álamo
- Watkins, G bell hooks (2024). “*Enseñar comunidad. Una pedagogía de la esperanza*” Bellaterra, ISBN 978-84-19160-77-5
- Watkins, G bell hooks (2021). “*Enseñar a transgredir*”. Capitán Swing, ISBN 9788412351361. Traducido por Marta Malo
- Wikipedia. (s.f.). “*Cascadas de Agua Azul*” https://es.wikipedia.org/wiki/Cascadas_de_Agua_Azul
- Zoto Stela, J., Pérez, M., & Ramírez, L. (2013). “Turismo cultural y ecoturismo: estrategias para el desarrollo local sostenible. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*”, 11(2), 215–228.
- Zúñiga, V., & Hernández, R. (2018). “*Patrimonio, turismo cultural y pueblos indígenas: Una mirada crítica desde Mesoamérica*”. *Revista Latinoamericana de Estudios del Patrimonio*, 5(2), 23–41.

Abstrat: This work falls within the research line “The Heroine’s Path: Stories from the Periphery. Dissident and Anti-Hegemonic Narratives for the Decolonization of Heteronormativity and Patriarchy,” proposing a critical-decolonial approach to the analysis of narratives situated in peripheral contexts of Latin America. From this perspective, the study explores the capacity of dissident and anti-hegemonic narratives to challenge, strain, and reconfigure the colonial, patriarchal, and heteronormative structures that have historically regulated regimes of representation, communication, and symbolic production in the region. It aims to make the periphery visible, not as a passive or residual space, but as a dynamic, creative, and knowledge-producing site of enunciation, with an intersectional perspective that articulates ethnicity, gender, social class, spirituality, and dissident bodies, legitimizing community, ancestral, and oral knowledge as valid forms of epistemic production. The cases analyzed reveal distinct models of territorial, socio-economic, and cultural management, with the aim of examining how community agencies, gender narratives, and situated cultural practices challenge hegemonic logics of protection, development, heritage, and social communication. The research documents significant experiences with the Afro-descendant, mulatto, and mestizo community of Cahuita, whose shared governance with the State articulates historical memory, environmental stewardship, and social participation; the Guna Yala region, a paradigmatic case of consolidated Indigenous autonomy, where political organization, the community economy, and its worldview, including the recognition of a third gender, challenge the Western colonial and binary matrix; the Emberá Ipeti Indigenous women’s leadership, their territorial defense, intercultural education, and environmental conservation in the face of deforestation, violence, and exclusion; and the cultural practices of Oaxaca and Chiapas, the social recognition of muxes, and community-based forms of Indigenous organization, which reveal tensions and disputes with state and extractive tourism

models. Taken together, the findings reshape contemporary debates by demonstrating that there is no social transformation without epistemological justice, nor sustainability without community. Simultaneously, they argue that social communication occupies a strategic role as an ethical, political, and cultural practice, capable of shaping the world, enabling community self-representation, and consciously co-creating shared futures. These scenarios allow for the identification of local narratives that emerge from geographical, political, and symbolic margins, challenging the hegemonic discourses that have systematically rendered Indigenous peoples invisible. The research shifts the classic archetype of the individual hero, associated with conquest, domination, and exceptionalism, to center on forms of collective, relational, and community-based protagonism; it allows for an understanding of female leadership and its potential as a transformative force that reconfigures notions of power, social communication, and sustainable development; and it contributes to renewing theories and practices of communication, heritage, and tourism from a decolonial, pluralistic, and deeply situated perspective. The articulation of an agenda that explores decolonial social communication is academically justified by the persistence of hegemonic communication frameworks that have rendered invisible, simplified, or exoticized Indigenous, Afro-descendant, and community voices, subordinating their expressive forms to languages legitimized by Western modernity. In response, it is argued that there is a need to develop communication strategies oriented toward community self-representation, understood as a cultural and political right, through which collective subjects themselves define: how to narrate their own stories, what memories to preserve, and what futures to project. Additionally, the study delves into intercultural mediation as a dialogical and ethical process that transcends linguistic or visual translation and involves the recognition of epistemic, temporal, and ontological asymmetries. From this perspective, decolonial social communication is configured as a space for symbolic negotiation that can contribute to conflict resolution, participatory heritage management, and the design of more just and sustainable tourism and cultural practices.

Keywords: peripheral narratives – decoloniality – gender – biodiversity – governance – social communication – community agency – marginality – empowerment – SDGs

Resumo: Este trabalho se insere na linha de pesquisa “O Caminho da Heroína: Histórias da Periferia. Narrativas Dissidentes e Anti-Hegemônicas para a Descolonização da Heteronormatividade e do Patriarcado”, que propõe uma abordagem crítico-decolonial para a análise de narrativas situadas em contextos periféricos da América Latina. Nessa perspectiva, o estudo explora a capacidade das narrativas dissidentes e anti-hegemônicas de desafiar, tensionar e reconfigurar as estruturas coloniais, patriarcais e heteronormativas que historicamente regularam os regimes de representação, comunicação e produção simbólica na região. Busca tornar a periferia visível, não como um espaço passivo ou residual, mas como um local dinâmico, criativo e produtor de conhecimento, com uma perspectiva interseccional que articula etnicidade, gênero, classe social, espiritualidade

e corpos dissidentes, legitimando o conhecimento comunitário, ancestral e oral como formas válidas de produção epistêmica. Os casos analisados revelam modelos distintos de gestão territorial, socioeconômica e cultural, com o objetivo de examinar como as agências comunitárias, as narrativas de gênero e as práticas culturais situadas desafiam as lógicas hegemônicas de proteção, desenvolvimento, patrimônio e comunicação social. A pesquisa documenta experiências significativas com a comunidade afrodescendente, mulata e mestiça de Cahuita, cuja governança compartilhada com o Estado articula memória histórica, gestão ambiental e participação social; a região de Guna Yala, um caso paradigmático de autonomia indígena consolidada, onde a organização política, a economia comunitária e sua cosmovisão, incluindo o reconhecimento de um terceiro gênero, desafiam a matriz colonial e binária ocidental; a liderança das mulheres indígenas Emberá Ipeti, sua defesa territorial, educação intercultural e conservação ambiental diante do desmatamento, da violência e da exclusão; e as práticas culturais de Oaxaca e Chiapas, o reconhecimento social dos muxes e as formas comunitárias de organização indígena, que revelam tensões e disputas com o Estado e os modelos de turismo extrativista. Em conjunto, as descobertas reformulam os debates contemporâneos ao demonstrarem que não há transformação social sem justiça epistemológica, nem sustentabilidade sem comunidade. Simultaneamente, argumentam que a comunicação social ocupa um papel estratégico como prática ética, política e cultural, capaz de moldar o mundo, possibilitar a autorrepresentação da comunidade e cocriar conscientemente futuros compartilhados. Esses cenários permitem a identificação de narrativas locais que emergem de margens geográficas, políticas e simbólicas, desafiando os discursos hegemônicos que sistematicamente tornaram os povos indígenas invisíveis. A pesquisa desloca o arquétipo clássico do herói individual, associado à conquista, dominação e excepcionalismo, para se concentrar em formas de protagonismo coletivo, relacional e comunitário; permite a compreensão da liderança feminina e seu potencial como força transformadora que reconfigura noções de poder, comunicação social e desenvolvimento sustentável; e contribui para a renovação de teorias e práticas de comunicação, patrimônio e turismo a partir de uma perspectiva decolonial, pluralista e profundamente situada. A articulação de uma agenda que explora a comunicação social decolonial justifica-se academicamente pela persistência de estruturas comunicativas hegemônicas que invisibilizaram, simplificaram ou exotizaram as vozes indígenas, afrodescendentes e comunitárias, subordinando suas formas expressivas a linguagens legitimadas pela modernidade ocidental. Em resposta, argumenta-se a necessidade de desenvolver estratégias de comunicação orientadas para a autorrepresentação comunitária, entendida como um direito cultural e político, por meio das quais os sujeitos coletivos definem: como narrar suas próprias histórias, quais memórias preservar e quais futuros projetar. Além disso, o estudo aprofunda-se na mediação intercultural como um processo dialógico e ético que transcende a tradução linguística ou visual e envolve o reconhecimento de assimetrias epistêmicas, temporais e ontológicas. Nessa perspectiva, a comunicação social decolonial configura-se como um espaço para negociação simbólica que pode contribuir para a resolução de conflitos, a gestão participativa do patrimônio e a concepção de práticas culturais e turísticas mais justas e sustentáveis.

Palavras-chave: narrativas periféricas – decolonialidade – gênero – biodiversidade – governança – comunicação social – agência comunitária – marginalidade – empoderamento – ODS

Cristina Amalia López: Investigadora, escritora, documentalista, comunicadora social, desarrolladora de proyectos institucionales. Especialista en Protocolo diplomático y Ceremonial de Estado en las Relaciones Públicas, Humanas y Sociales. Docente de la Facultad de Diseño y Comunicación de la Universidad de Palermo. Docente invitado en la cátedra de Diseño inclusivo de la Universidad Nacional de Tucumán. Comité editorial de la Revista de Enseñanza y aprendizaje del diseño de UCES. Periodista de investigación: Produce y conduce AGENDA BOOK 21 Thinking & Social Media. CEO de CONPANAC. Miembro ALADI/CEPRODI MODA. Miembro del Latin American Quality Institute. Miembro de la Red de investigadores en Diseño. Distinción a la Excelencia Educativa el The Quality Award y LAQI la distinguió con el Master in Educational Quality. Conferencista invitada en congresos y encuentros de diseño y formación educativa nacionales e internacionales.