

Ecós ancestrales: memorias conflictivas, luchas territoriales y telurismo radical*

Ancestral echoes: conflicting memories, territorial struggles, and radical tellurism

Adriana María Parra Peña¹



Fecha de recepción: 13 de abril de 2026
Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2026

Resumen

Este es un artículo de reflexión en el que, desde el campo de los Estudios Regionales, se abordan dos aspectos fundamentales para comprender las diversas manifestaciones de insurgencia simbólica regional relacionadas con la construcción, instalación, intervención, modificación y derribo de monumentos en el espacio público, lideradas por pueblos ancestrales y originarios en el contexto latinoamericano de los siglos XX y XXI. Estas se entienden como parte de un movimiento emergente que busca un posicionamiento político-ontológico frente a los mandatos, imposiciones y prácticas orientadas por el pensamiento occidental moderno, colonial y capitalista implementado desde 1492.

Desde una perspectiva decolonial, se estudiaron inicialmente estos fenómenos; pero, con ello, se abrió una compleja red de interrelaciones simbólicas, históricas, sociales, culturales y políticas que revelaron un profundo sentimiento y necesidad de re-existencia: de no permitir que se acaben de silenciar los ecos ancestrales; de que se revise y se reescriba la historia; de que se visibilicen las existencias y las formas de ser, estar y habitar el mundo, ocultas y encubiertas por más de 500 años, y que en el presente siguen marcando destinos de exclusión, marginación, explotación y discriminación para estos pueblos.

Palabras clave:

historia, memoria, monumentos, patrimonio, territorio.

* Artículo de reflexión.

¹ Candidata a Doctora en Estudios Regionales, Universidad Autónoma de Chiapas (México). Correo: adriana.parra20@unach.mx.  <https://orcid.org/0009-0001-8593-0172>

Abstract

This reflection article, from the field of Regional Studies, addresses three aspects that have been fundamental for understanding the diverse manifestations of regional symbolic insurgency related to the construction, installation, intervention, modification, and removal of monuments in public space, led by ancestral and Indigenous peoples in the Latin American context of the 20th and 21st centuries. These are understood as part of an emerging movement that seeks a political-ontological positioning in response to the mandates, impositions, and practices shaped by modern, colonial, and capitalist Western thought, implemented since 1492.

From a decolonial perspective, these phenomena were initially examined; however, in doing so, a complex network of symbolic, historical, social, cultural, and political interrelations emerged, revealing a profound feeling and need for re-existence: to prevent the silencing of ancestral echoes; to revisit and rewrite history; and to make visible the existences and ways of being, inhabiting, and dwelling in the world that have been concealed and obscured for more than 500 years, and that in the present continue to shape conditions of exclusion, marginalization, exploitation, and discrimination affecting these peoples.

Keywords:

Heritage, history, memory, monuments, territory.

Introducción

En este artículo se expone la reflexión acerca de las memorias conflictivas, las luchas territoriales y el telurismo radical como condiciones fundamentales para comprender las manifestaciones de insurgencia simbólica en monumentos y en el espacio público asociado, lideradas por comunidades de pueblos ancestrales y originarios durante finales del siglo XX y principios del XXI. Ambos han sido vertebrales en la explicación de las diversas formas de expresión de insurgencia simbólica utilizadas como medios de posicionamiento político-ontológico frente a los órdenes establecidos por el pensamiento occidental y su matriz moderno/colonial/capitalista, que

históricamente ha situado a sus comunidades en un lugar de inferioridad, despojo y opresión.

De esta forma, desde el análisis regional ha sido posible obtener una mirada compleja que pretende superar la idea superficial de que las interacciones simbólicas en monumentos se tratan de actos vandálicos, irracionales, aleatorios e inconexos, y por tanto, incomprensibles, punibles y condenables. Es necesario mencionar que los lugares donde suceden estas acciones se caracterizan por tener una intensa actividad comunitaria organizada donde constantemente se ha luchado por el reconocimiento del indígena como sujeto histórico y político; donde convergen múltiples movimientos de resistencia; de insurgencias armadas; de líderes sociales, políticos y religiosos; de diversas

violencias y de actores en tensión. Además, de una marcada fragmentación social surgida en los modos de apropiación y uso de la tierra con sus respectivas figuras de poder como hacendados, terratenientes, gamonales y estructuras de explotación como el terraje.

El estudio regional ha permitido identificar patrones, conexiones y particularidades que han revelado una serie de condiciones sociales, culturales, políticas e históricas que han posibilitado observar los monumentos y las monumentalidades más allá de sus atributos estéticos o sus valoraciones patrimoniales e históricas, para encontrar en ellos su significado político desde su capacidad sintética y su constitución como nodos de poder simbólico. Y, a partir de ahí, analizar las diferentes acciones, como la construcción e instalación de monumentos, o aquellas que se ejercen sobre ellos, como su intervención, modificación y derribo.

Metodología

La presente investigación se inscribe en una apuesta multimetodológica de orientación predominantemente decolonial, que se articula con aportes de corrientes posmodernas oposicionales y poscoloniales. Se posiciona en el campo de los Estudios Regionales desde el paradigma de la región sociocultural, entendida como una construcción simbólica en la que convergen procesos históricos, culturales y políticos (Sagan, 2003; Rózga-Luter y Hernández-Diego, 2010; Pons-Bonals y Chacón-Reynosa, 2017). En este marco, se emplea el método

histórico-documental regional (Miño Grijalva, 2002) para el análisis de fuentes, lo que permite situar las manifestaciones estudiadas en sus contextos específicos de producción.

Dado que se trata de una región sociocultural abordada desde una perspectiva decolonial, la investigación asume una postura epistémica, teórica y metodológica que amplía los marcos convencionales de análisis. En este sentido, se incorporan los conceptos de sentipensar (Fals Borda, 2009) y corazonar (Guerrero-Arias, 2010), entendidos como formas de conocimiento que articulan razón, emoción y experiencia. Asimismo, se retoma la propuesta de indisciplinar las metodologías (Walsh, Castro-Gómez y Schiwy, 2002; Tuhiwai-Smith, 2015), como estrategia para desbordar los límites de los enfoques tradicionales y abrir el análisis a otras formas de producción de conocimiento.

Finalmente, al tratarse de una investigación orientada al estudio de pueblos originarios y ancestrales, el diseño metodológico se apoya y se complementa con la “Guía de investigación decolonial: Trabajando con pueblos indígenas u originarios en territorios ancestrales”, la cual establece principios epistémico-políticos fundamentales para el abordaje respetuoso y situado de temas relacionados con sus poblaciones, territorios, memorias y saberes (Meza Guzmán, Delgado, Shuñaqui Sangama, Vásquez-Fernández, Castro Mayo y Reserva Comunal ECA Amarakaeri, 2021).

De este modo, el análisis se posiciona desde un sentido crítico frente a la historia regional, por lo que no espera documentar o describir acontecimientos del pasado de un lugar en particular, sino más bien explicar el presente con base en ese pasado escrito de manera uni-versal, es decir, desde un horizonte único establecido como válido. En este sentido, el concepto uni-versal se constituye como una estrategia crítica para desnaturalizar la noción moderna de universalidad. De ahí parte la intención de hacer una historia regional decolonial que explique de un modo diferente la intervención, modificación y derribo de monumentos, desde una mirada que pretende ver más allá de los discursos oficiales; de la normatividad y la reglamentación de protección patrimonial; de los principios de la conservación y la restauración, y encontrar en ello el poder, los espacios y los símbolos que se disputan en estas acciones, observar cuáles son los mensajes que quieren transmitir los actores y cuáles son las agencias y los espacios a descolonizar.

Para ello se analizó un amplio corpus documental compuesto por textos y material audiovisual: 1. Textos: se revisaron notas de prensa que documentaran los diferentes actos de insurgencia simbólica; comunicados de las páginas oficiales de los movimientos sociales y pueblos originarios que llevaron a cabo estas acciones; literatura y poesía indígena; literatura latinoamericana. 2. Material audiovisual recuperado de las plataformas YouTube, X, Threads, Instagram, Facebook, TikTok, Pinterest,

Freepik y Pixabay: se recopilaban fotografías de los diferentes actos de insurgencia simbólica; se recabaron y recuperaron entrevistas a voceros de los grupos indígenas y especialistas en patrimonio cultural; videos de los derribos de los monumentos; noticieros; música latinoamericana y de protesta; memes, historias, reels y shorts.

Después de realizar el análisis del corpus documental, se cartografiaron los distintos eventos, se describieron y correlacionaron con su contexto espacio-temporal, y se observaron en su contenido simbólico y performativo, que incluyó los rituales y discursos que las acompañaron. Todo esto con el objetivo de explicar el sentido, las motivaciones y los ciclos de las diversas manifestaciones de insurgencia simbólica.

Resultados y discusión

Las memorias conflictivas se refieren a las discrepancias en el modo de recordar un mismo hecho por parte de diferentes actores sociales. En ello, los monumentos, desde la matriz moderno/colonial/capitalista, juegan un papel esencial para la construcción de la memoria colectiva, la conmemoración, la recordación y la historia. Por el contrario, para el caso de los pueblos ancestrales y originarios, estos monumentos significan la persistencia y la vigencia de los valores inmortalizados en ellos. Es por esto que la recuperación de la memoria, la revisión de la historia oficial y la reescritura de las narrativas sobre ellos mismos y sus formas de ser representados se han convertido en el corazón de sus luchas político-

ontológicas, en las cuales los monumentos tienen un lugar determinante.

La vigencia de estas luchas tiene su núcleo en el hecho de que las narrativas sobre las cuales se sustentó el despojo y la subalternización siguen troquelando el presente, y sobre ello se siguen alimentando discursos de odio, discriminación y exclusión, lo que ha derivado en un cuerpo social racializado y jerarquizado que constantemente cobra vidas. Esto genera una sociedad convulsa marcada por violencias de diversa índole, por lo cual emergen distintas formas de resistencia e insurgencia que van modelando los paisajes y las prácticas en la vida cotidiana.

De este modo, se plantea desde las memorias conflictivas el tema de los monumentos como lugares de la insurgencia, en contraposición a los lugares de la memoria. Desde la matriz moderno/colonial/capitalista, el monumento ha estado asociado al enaltecimiento de los valores propios de las clases dominantes. Se ha desarrollado en forma paralela a la construcción de la historia y la memoria oficial, y a los símbolos considerados importantes para la formación de la identidad de los pueblos desde el poder. Por esta razón, ha sido ubicado y ha estado presente en el espacio público de las ciudades.

Esto responde a lo que Giménez (2007) define como el establecimiento de una cultura hegemónica, es decir, “aquella que reorganiza la totalidad de las ‘relaciones de sentido’ en una determinada formación social, no tanto imponiendo a todos sus

propios modelos o parámetros, sino logrando su reconocimiento universal como los únicos válidos y legítimos” (p. 114) y que, por tanto, deja en la marginación aquellas expresiones culturales diferentes.

De acuerdo con lo anterior, el significado del monumento, por una parte, y su asociación al espacio público, por otra, generan inevitablemente espacios de tensión, pues este último, por ser el lugar donde se suscitan las marchas, las manifestaciones y las protestas, se contrapone al significado del monumento como una representación del poder y la autoridad.

Aunque el espacio público está pensado para la circulación y el disfrute de todos los que ocupan la ciudad, son el gobierno y la administración pública quienes se encargan de él; por ello, tradicionalmente, las autoridades han tenido la potestad para decidir qué se hace, cómo se distribuye, para qué se utiliza y, sobre todo, qué símbolos se erigen en él.

Es por esto que las intervenciones, modificaciones o derribos de los monumentos, aunque generan polémicas, resultan ser la expresión del deseo de poner fin a algo y de levantarse frente al poder, la autoridad y la opresión. De esta forma, situar y significar el monumento como un lugar de la insurgencia simbólica es una clave que hace posible leer estas acciones más allá del vandalismo o la iconoclasia, y pensarlas desde una dimensión política, en tanto las personas están ejerciendo un acto de comunicación y expresión de un sentimiento; son

manifestaciones de descontento con las cuales hacen visibles sus demandas y su inconformidad frente a situaciones de violencia, injusticia, exclusión y desigualdad.

En consecuencia, no es extraño que, a medida que las personas han alcanzado un estado de conciencia política frente a su condición de opresión, sean cada vez más frecuentes las imágenes de derribamientos y decapitaciones de colonizadores, esclavistas y militares, figuras políticas e históricas que representan el lado de los vencedores.

De tal forma, las pintas, las quemas, las intervenciones y demás acciones físicas y materiales se ven como un medio que tienen los colectivos para darse un espacio de manifestación y tomarse el monumento como lugar de agencia para su denuncia y su reivindicación. De este modo, el monumento opera como un espacio de lucha por el poder por la vía de la insurgencia simbólica y se constituye como un acto político que se concreta a través de la toma y resignificación del monumento y del espacio público asociado.

En ello se sustenta la idea de delimitar el monumento y su espacio asociado como un lugar de la insurgencia simbólica en el que se materializan las memorias conflictivas, y en el cual se inscriben tanto la escultura como el pedestal, la plaza, el parque, la rotonda o la calzada. Son las prácticas que se dan en este lugar, tomado, las que marcan la frontera entre lo posible y lo imposible. Lo posible, en tanto es allí y solo en ese lugar en el que abiertamente se pueden trastocar los roles de dominación y

se da la posibilidad de existencia al subordinado. Y lo imposible, porque no cabe en la realidad hacerlo fuera del mundo simbólico.

Si bien este es un fenómeno que se ha dado históricamente en medio de los conflictos entre grupos sociales y en diversos lugares del mundo, en este caso el interés particular nace de observar la forma en que se han construido los lugares de la memoria (Nora, 1998) en los países latinoamericanos. Estos han seguido una línea de enaltecimiento de los valores coloniales, lo cual ha generado un profundo rechazo e indignación por parte de los pueblos originarios, quienes han decidido llevar a cabo juicios históricos a ciertos personajes ensalzados por la historia oficial y, justificadamente, cuestionados por ellos.

En este lugar de la insurgencia simbólica es donde se inicia un cuestionamiento abierto y político de los lugares de la memoria y sus respectivos símbolos. Una acción premeditada y organizada que surge de los reclamos de colectivos que se manifiestan desde la exclusión, la discriminación, el despojo, la desigualdad y demás situaciones derivadas del sistema colonial. La deconstrucción simbólica de estos monumentos es una táctica de resistencia y un acto de insurgencia para hacerse ver y escuchar (De Certeau, 2000; Scott, 2000; Spivak, 2009) después de haber sido silenciados sistemáticamente.

Esta connotación del monumento y su espacio asociado como lugar de la insurgencia simbólica cuenta con una dimensión física y una simbólica. La

dimensión física está dada por el lugar y el espacio material que ocupa el monumento, con sus respectivas características físicas, dimensionales, volumétricas y de orientación. En resumen, es un objeto geolocalizable en un área que tiene sus respectivos límites y fronteras espaciales. Y una dimensión simbólica cristalizada en las formas que contiene y, por supuesto, en sus significados.

En este sentido, el monumento como lugar de la insurgencia simbólica encuentra una indisoluble relación con el concepto de espacio, que desde la perspectiva de la geografía crítica que retoman Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (1993) en su texto “El concepto de espacio y el análisis regional”, resulta muy útil, pues contempla sus múltiples dimensiones en su conjunto, interacción y complementariedad. Ellos, además, coinciden con Milton Santos (2000) en su reflexión sobre la naturaleza del espacio, donde afirma, al referirse a la relación entre la forma, el espacio y las acciones, que:

Con cada acontecimiento, la forma se recrea. Así, la forma-contenido no puede ser considerada solo como forma, ni solo como contenido. Significa que el acontecimiento, para realizarse, se engarza en la forma disponible más adecuada para que se realicen las funciones de la que es portador. Por otro lado, desde el momento en que el acontecimiento se realiza, la forma, el objeto que lo acoge adquiere otra significación, proveniente de ese encuentro. En términos de significación y de

realidad, uno no puede ser entendido sin el otro. No pueden verse por separado [...] La idea de forma-contenido une el proceso y el resultado, la función y la forma, el pasado y el futuro, el objeto y el sujeto, lo natural y lo social. Esa idea también supone el tratamiento analítico del espacio como un conjunto inseparable de sistemas de objetos y sistemas de acciones. (p. 86).

Proponer pensar en una alternativa diferente de nombrar, interpretar y comprender el hecho de manifestarse con acciones de intervención física y simbólica en los monumentos —al denominarlo insurgencia simbólica y proponer al monumento como un lugar para ello— permite acceder a otros niveles de interpretación y comprensión. Llegar a la dimensión política de estos actos trae consigo reconocer al otro en sus demandas y sus derechos, lo que, de alguna manera, abre la posibilidad de diálogo y de escucha.

Al presentar una alternativa diferente al vandalismo o la iconoclasia, cambia el punto de observación del otro, que ya no se constituye como una amenaza letal, ni como alguien carente de raciocinio y humanidad, sino todo lo contrario: alguien que se manifiesta desde su propia subjetividad, que se une a otros que hacen lo mismo y comparten un objetivo común. Se puede ver entonces en los monumentos el potente poder simbólico que tienen para comunicar, situar y revelar las realidades de otros.

“Un acto político, cualquiera que él sea, consiste en desplegar el poder para pensar lo impensable y hacer posible lo imposible que el pensamiento ha logrado develar. De esta manera, cualquier actividad, profesionalizada o simplemente cotidiana, puede devenir ejercicio político” (Buriticá Trujillo, 2009, p. 258). De este modo es que puede pensarse la acción, la performance sobre el monumento como una expresión de lograr lo imposible: el monumento y su espacialidad, desde lo simbólico, permiten la descolocación del poder; permiten trastocar los órdenes establecidos; solo allí, en ese lugar y en ese momento, cambian de lugar el dominador y el dominado, el opresor y el oprimido.

En el caso de la intervención de los monumentos durante las marchas, la escultura —la representación de la imagen del poder— está a merced de la voluntad de los protestantes; se abre la posibilidad de derrocar al poder, pero en un acto que solo puede tener lugar en este ámbito de lo simbólico, pues no puede llegar a materializarse en la realidad. Derribar, bajar del pedestal, contiene un marcado simbolismo de bajar aquello que está firmemente posicionado en un lugar superior: el pedestal, en sí mismo, ya es un ejercicio de poder que obliga a mirar hacia arriba y que pone esta figura por encima del sujeto; una figura que generalmente representa a aquellos personajes ensalzados por la oficialidad.

El acto político que allí se concreta busca cambiar el orden social establecido; pretende transformar algo y se erige como un reclamo frente a la injusticia, la

desigualdad y la marginación. Deja manifiesta la relación conflictiva existente entre el sujeto y el Estado:

La renuncia del sujeto al uso de los dispositivos que el Estado le ofrece y/o su demanda de otros alternativos devela un estado de disyunción con la posibilidad que, como objeto de valor, se le ofrece. La incapacidad del Estado para ofrecer los dispositivos que el sujeto requiere revela la disyunción de aquel con la libertad. Una disyunción generalizada del sujeto y del Estado deviene en conflicto que implica un cuestionamiento a escala social del estatuto de los valores en juego. En tal sentido, se configura un conflicto entre la libertad y la posibilidad que ya no pueden intercambiarse, situación que puede evidenciarse cuando la incompatibilidad de las estructuras semióticas de la libertad y la posibilidad se manifiestan como contrariedad (Buriticá Trujillo, 2009, p. 261).

Estas afirmaciones pueden explicar por qué el monumento se configura como el espacio de posibilidad de lo imposible y de la manifestación de la relación disyuntiva del sujeto con el Estado, en la cual el acto performático de apropiación, manipulación, dominación y/o destrucción concreta un deseo emancipatorio.

De allí que para poder adentrarse en la problemática del cuestionamiento y

resignificación de los monumentos sea necesario considerar el lugar de enunciación del otro y la persistencia de las memorias conflictivas; con ello se abre la posibilidad de escucha de sus demandas, pues los monumentos operan como el medio de inscripción y expresión de estas, y mientras continúen en la deslegitimidad estas formas de comunicación, permanecerá cerrada la posibilidad de negociación. Las diferentes formas de insurgencia simbólica, en este sentido, se plantean como una posibilidad de re-existir y dar paso a la *aesthesis* decolonial, que:

Nombra y articula prácticas que desafían y subvierten la hegemonía de la *aesthesis* moderna/colonial. Se inicia en la toma de conciencia de que el proyecto moderno/colonial ha implicado el control no solo de la economía, la política y el conocimiento, sino también de los sentidos y la percepción. La estética moderna ha jugado un papel clave en la configuración de un canon y una normatividad que permitieron el desprecio y el rechazo de otras formas de práctica estética o, más precisamente, de otras formas de *aesthesis*, de sentir y percibir. La *aesthesis* decolonial es una opción que ofrece una crítica radical a las estéticas modernas, posmodernas y altermodernas y, al mismo tiempo, contribuye a hacer visibles las subjetividades decoloniales, en la confluencia de las prácticas populares de

reexistencia, instalaciones artísticas, representaciones teatrales y musicales, literatura y poesía, escultura y otras artes visuales. (Mignolo, 2015, p. 126).

El monumento caído, desmembrado, decapitado, deformado, pintado, quemado empieza a hacer parte de los paisajes descolonizadores de las estéticas eurocéntricas y occidentales. La perfección, la mimesis y el carácter sacro de los monumentos se evaporan al tocar tierra: es uno más, ha caído del pedestal, ahora está en el suelo y no se ve hacia arriba, pues las personas pueden subirse al pedestal y saltar sobre el monumento. Los sentimientos de exaltación y alegría invaden a los manifestantes: es un triunfo, y la cabeza o la mano del “Don” son un trofeo que se pasea y se exhibe. Los golpes, las patadas y demás acciones contundentes marcan la materialidad del monumento, frágil y desprovisto, que agoniza entre las llamas mientras se celebra. Con el monumento han caído los valores que representa; ya no hay más silencio: hay voces que re-existen:

Una razón por la cual la re-existencia se impone como tema crucial al confrontar la modernidad es que la misma se caracteriza no solo por el privilegio de la ciencia y la técnica, sino también y quizás de forma más fundamental por la negación de existencia de sujetos, artefactos, y grupos humanos considerados como no-modernos (primitivos o salvajes, por ejemplo). Esta negación de

existencia no es inofensiva y tampoco solamente metafórica. La misma se ha manifestado y está anclada en actividades tales como la colonización, la esclavitud racial, y el genocidio. Hoy en día se manifiesta en violencia desproporcionada, muerte temprana, escasos recursos, contaminación ambiental, asesinatos, violaciones sistemáticas, y desplazamientos territoriales entre muchas otras formas de negación. (Maldonado-Torres, 2017, p. 27).

No se puede decir a ciencia cierta si se ha ganado algo, porque, al final, las cosas siguen igual; pero, al menos, se ha generado una conciencia sobre la continuidad entre el pasado y el presente, se han tumbado los símbolos de la desmemoria y han surgido los monumentos de los olvidados. En ello se concreta el potente significado de la intervención y derribo de monumentos desde el sentido sintético de los mismos, en tanto son capaces de condensar en una sola estructura valores, símbolos, signos, significados, representaciones, ideas y pensamientos, y pueden, además, influir en el espacio y en la relación emotiva entre los cuerpos que interactúan con ellos.

En medio de la protesta y la revuelta, su materialidad deviene corporalidad y se une al sentido de esta. Las fuerzas telúricas hacen que se muevan las estructuras y caigan personajes del pedestal de la historia y la memoria. Caiga con ellos todo el contenido simbólico que han sintetizado.

En medio de estas insurgencias simbólicas y los reclamos político-ontológicos, se amalgaman las luchas territoriales y el telurismo radical, dos aspectos que se encuentran estrechamente relacionados entre sí al tratarse de los reclamos históricos por el derecho a la tierra que hacen constantemente las comunidades de pueblos originarios y ancestrales. Estos, además, están sustentados en el origen de las memorias conflictivas, puesto que el despojo territorial, la explotación y la discriminación se han sostenido sobre una construcción histórica distorsionada de subalternización, racialización y encubrimiento (Dussel, 1996).

Para explicar cómo se relacionan las luchas territoriales y el telurismo radical, en primer lugar, se hará referencia al origen y significado del telurismo y lo telúrico, como derivados del vocablo tellus, que es aquello vinculado a la tierra. El telurismo, por su parte, denota una estrecha y profunda relación entre los seres y la tierra, en la cual se reconoce una influencia mutua. Si bien el telurismo ha sido cuestionado por lo determinista que puede resultar en algunas de sus interpretaciones, en el caso del pensamiento telúrico del indio, como lo denomina Vasco Uribe (2002), aboca a la vinculación ancestral y ontológica de una comunidad con su territorio.

Por otra parte, lo telúrico, desde la geología, tiene una frecuente vinculación con lo sísmico, es decir, con aquellos desplazamientos de la corteza terrestre que se manifiestan en movimientos de diversas escalas e intensidades sobre la superficie terrestre. En un sentido

analógico, el término se adoptó para caracterizar los sismos sociales o movimientos desde la base que pretenden cambiar las estructuras y el orden social establecido. Son movimientos estructurales que surgen desde abajo, desde la base social, de abajo hacia arriba, y no desde las clases dirigentes, privilegiadas o con poder, donde sería un movimiento de arriba hacia abajo.

Otra acepción del término telúrico se relaciona con un movimiento en el arte que, por una parte, reconoce esta entrañable relación del ser con la tierra, ya que se refiere a lo propio de una región en particular; y, por otro, a esta tendencia del posromanticismo que buscaba, por lo menos en el cine y la literatura, retratar la realidad en sus sentidos más crudos, y que en Latinoamérica, a partir de los años cincuenta, va a ser el núcleo esencial de la literatura, pues se enfoca en contar la vida de las personas, lo cotidiano y los deseos de encontrar otras maneras de ver el mundo fuera de lo eurocéntrico, de volver a la tierra, a la espiritualidad ancestral y a la naturaleza.

Por lo tanto, se le ha denominado telurismo radical, ya que en él se unen tanto el sentido telúrico de la relación del hombre con la tierra como la intención telúrica del cambio al mover estructuras. Por otra parte, la radicalización de este telurismo se hace de igual forma en dos sentidos: es radical desde su relación con la raíz, que proviene del vocablo radix, tanto por lo extremo que puede llegar a ser, pues explica la lucha a muerte por la defensa de la tierra, ya que es una cuestión

de supervivencia que va más allá de la conservación de la tierra como medio de subsistencia; es algo ontológico, y es allí donde entra el sentido de la raíz.

La raíz como aquello que ancla y nutre, de donde depende la vida que se aferra; la raíz es la conexión directa con la tierra, es el vínculo necesario para existir: cuando muere la raíz, irremediablemente muere la planta. De este modo se concibe el indígena con la tierra, entendida a su vez como naturaleza, de la cual él hace parte y también como territorio habitado y vivido. Al desarticularse el territorio y romperse el vínculo con la tierra, la comunidad está condenada a dejar de existir, porque la comunidad, como unidad, pues se asume como uno solo con sus miembros y entre estos con sus territorios. Una planta que se arranca se muere. De este modo, en este tipo de telurismo se reconoce el:

Conocimiento milenario, profundo, sagrado. Saber que trasciende a otras dimensiones y otras formas de conciencia. Va más allá de lo primario material y se enraíza en las fuentes cósmicas y telúricas. En este sentido, la tierra, la naturaleza, es más que un cuerpo o un elemento físico, es una manifestación de afectividad, espiritualidad e inteligencia de la vida; como nosotros, que también somos una expresión de ella, que somos hijos de la tierra y no como una simple prolongación humana de la naturaleza no humana, en tanto las relaciones entre sociedad,

cultura y naturaleza [son] en lo fundamental, relaciones de reciprocidad. (Mires, 1990, p. 88, como se citó en Noboa-Viñan, 2006, p. 89).

Este telurismo radical tiene que ver con lo que Vasco Uribe (2002) ha llamado pensamiento telúrico del indio, y también con lo que se ha trabajado ampliamente en la antropología, como la visión del cuerpo de la naturaleza en la pre-modernidad, como lo expone Noboa-Viñan (2006), para referirse a la relación hombre-naturaleza, previa a 1492, cuando se impuso la separación hombre-naturaleza que marcan la modernidad y el capitalismo.

El antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe (2002), después de trabajar con las comunidades indígenas de Risaralda, Valle del Cauca y Chocó desde 1973 como colaborador del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano, propuso el concepto de pensamiento telúrico del indio, que presentó por primera vez en una conferencia para la “Semana de Solidaridad y Divulgación de la Problemática Indígena” organizada por la Universidad Nacional y la Universidad de Caldas en 1976.

El llama pensamiento telúrico “a aquella parte de la conciencia social de algunas sociedades indígenas que refleja de una manera particular [...] su relación con la tierra” (Vasco Uribe, 2002, p. 283), lo que para él tiene origen en las condiciones iniciales del desarrollo de la humanidad y marca la diferencia entre los indígenas y las comunidades campesinas:

Este aspecto es uno de aquellos que diferencia, con referencia a los grupos campesinos, la forma como estas sociedades se ligan con la tierra. Constituye una clara especificidad indígena en cuanto a este problema. De ahí la importancia de su análisis, no solo en el aspecto teórico general, sino en sus manifestaciones particulares en cada sociedad. (Vasco Uribe, 2002, p. 283).

Respecto a esto, añade que la diferencia radica en que el campesino lucha por la tierra y el indígena por su tierra, una diferencia que no solo reside en la forma de ver la tierra como un medio de producción o, en términos de propiedad, como el campesino, sino que para el indígena “este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de una ligazón vital entre la tierra y el hombre; mejor aún, entre la tierra y la comunidad” (p. 283).

Vasco Uribe (2002) explica que se trata de una forma de “conciencia colectiva y colectivista”, ya que está sustentada por la comunidad en su conjunto, en la cual se considera que tanto la comunidad como la tierra están condenadas a desaparecer o morir si esta relación ancestral que los une se rompe. Este vínculo vital no solo se refiere a los seres individuales sino a la comunidad como un todo; estas explicaciones, además, consideran a la tierra como el origen del hombre, como la madre, de ahí que esta ruptura ocasione un peligroso “trastocamiento del universo”. Sin embargo, también señala cómo, con las

transformaciones territoriales, este pensamiento telúrico se ha ido diluyendo en un sentido comunitario y ha tomado un carácter más individualista.

Como antropólogo, Vasco Uribe (2002) ha encontrado estas manifestaciones en diversas comunidades indígenas del continente. Menciona a los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, que afirman que “la tierra es nuestra madre, a ella debemos nuestra existencia, y no debe ser profanada”; a los Piel Roja en Norteamérica, que hablan de lo sagrada que es la tierra, mientras que para el hombre blanco no lo es, y no entienden esta relación entre los indígenas y la tierra: “Todas las cosas están relacionadas [...] la tierra es nuestra madre. Todo lo que hiera a la tierra, herirá también a los hijos de la tierra” (p. 284); y a los Yaruro de Venezuela, que consideran que la existencia de la tierra está estrechamente ligada a la existencia de su pueblo: “Mientras existamos nosotros (los yaruro) sobre la tierra, todo seguirá igual. Si desaparecemos, todo lo demás morirá” (p. 284). Juan Friede, por su parte, en relación con los indígenas del Cauca, menciona cómo para ellos “la pérdida de su tierra constituía el fin de su existencia” (Friede, 1972, como se citó en Vasco Uribe, 2002, p. 285).

Castrillón Arboleda en 1973, cuando se refería al líder indígena Manuel Quintín Lame respecto a su relación con la tierra, decía: “como todo indio o como un árbol, era intrasplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado, sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital” (Castrillón

Arboleda, 1973, como se citó en Vasco Uribe, 2002, p. 285), y Antonio García, al referirse a los indígenas, decía: “el indio no sabe ser otra cosa que una planta en busca de suelo” (García, 1939, como se citó en Vasco Uribe, 2002, p. 285).

Con todos estos ejemplos, Vasco Uribe (2002) pretende mostrar cómo “la existencia indígena proviene y depende de su unidad con la tierra” (p. 285), y con ello sustenta y explica el particular pensamiento telúrico de las comunidades indígenas, no sin antes aclarar que esto no se puede generalizar, pues cada comunidad tiene sus propias explicaciones; sin embargo, lo encuentra con cierta frecuencia en el mundo indígena. Para él, como antropólogo marxista, esto tiene su origen y explicación en:

Las formas iniciales de horticultura que el hombre, al sedentarizarse, origina las formas primarias de propiedad de la tierra, mediatizadas por la comunidad y de las cuales esta es premisa natural. La agricultura implica la ocupación permanente, al menos por un período largo de tiempo, de un mismo territorio, su defensa frente a otras sociedades que lo ambicionan y su adecuación para la producción (desmonte de la selva, roturación de la tierra, etc.). Y esta tarea es cumplida por un grupo social y no por individuos aislados. Así, el territorio es propiedad colectiva del grupo social, pudiendo este cultivarlo en forma también colectiva, o

bien entregando su usufructo y laboreo a unidades más pequeñas dentro de la estructura social: grupos de parentesco y aun familias nucleares. (Vasco Uribe, 2002, p. 286).

Desde el pensamiento telúrico, la relación del hombre con la tierra es una relación originaria, natural y vital; esta aparece como “la raíz de su vida, como si fuera su madre que lo origina y lo mantiene” (Vasco Uribe, 2002, p. 289), en ella: 1. Se condensa el trabajo del grupo y de las generaciones anteriores. 2. Se encuentran las tumbas de sus antepasados. 3. Se representa su futuro, ya que a partir del lazo con la tierra se garantiza el flujo vital. De este modo, “La existencia de esta forma de conciencia social marca con un sello especial la lucha indígena por la tierra” (p. 289). En este sentido, es preciso afirmar que “el indígena lucha por SU tierra, aquella que basa y fundamenta su comunidad, tanto en su pasado y presente como en su existencia futura. Es por ello que el indígena no invade, recupera sus tierras” (p. 289).

El pensamiento telúrico es el que radicaliza su lucha a muerte por la tierra, que es a su vez la de su existencia como indios (Vasco Uribe, 2002, p. 290). Para los Arahucos, en el centro de la tierra se encuentra el ser originario de todo lo existente, que hace de esta tierra “el corazón de todos los seres humanos que existimos en todas partes del mundo” (Torres, 1978, como se citó en Vasco Uribe, 2002, p. 290). De este modo, la tierra es un organismo vivo, es la fuente de vida y de todas las cosas, de ella depende toda la vida y la existencia del universo, y ellos, los Arhuacos, «han sido

designados para protegerla, impedir su violación por los extraños, y de ese modo salvaguardar la propia continuidad del mundo. Y para conseguirlo deben seguir viviendo en su territorio» (p. 290).

Es en este sentido que el choque entre el pensamiento telúrico del indio choca con las representaciones que se tienen del corpus de la naturaleza desde la matriz moderno/colonial/capitalista, pues:

Estos principios mecanicistas y economicistas conllevaron a concebir al cuerpo de la naturaleza como simple fuente de materia y de energía, “la naturaleza ha sido constituida sistemáticamente en términos de máquina capitalista y de mercado” (Haraway 1991: 97), dispuesta allí con el único objetivo de servir para que el hombre la convirtiera en bienes materiales, agregándole valor a través del trabajo y convirtiendo todos los recursos naturales disponibles en la naturaleza, inclusive la vida, en mercancía, en objetos de compra-venta. (Noboa-Viñan, 2006, p. 92).

La perspectiva de la tierra como medio de producción y sustento, desde la matriz moderno/colonial/capitalista, hace aún más incomprensibles las luchas indígenas, que entre otras cosas incluyen el reclamo de tierras “económicamente improductivas” o su petición para utilizarlas en modos productivos que conllevan al “desaprovechamiento” de la tierra, como la subsistencia de formas de cultivo como la “milpa”, que permanece

como una práctica simbólica e identitaria, pero improductiva en términos económicos, ya que no genera ingresos a las familias que aún la conservan, y que sigue existiendo en los territorios indígenas porque en esta práctica “se contienen creencias, conocimientos, tradiciones, mitos y prácticas religiosas” (Román y Licea, 2016).

En las luchas indígenas, es importante diferenciar la lucha por la tierra y la lucha por el territorio y su defensa. En la primera, sustancialmente, la lucha se dirige a reclamar la recuperación del derecho de posesión de las tierras ancestrales ante el Estado mediante los procedimientos legales que eso requiere, lo que incluye la autodeterminación de las naciones indígenas y la soberanía territorial en la cual se respeten sus formas y autoridades de gobierno. Respecto a este tema y su significado para las comunidades indígenas, Gómez Peralta (2005) recuerda al líder, dirigente del movimiento indígena en Oaxaca y antropólogo mixe de Tlahuitoltepec, Floriberto Díaz, que en sus palabras declaraba:

La comunidad, “para nosotros, los propios indios” se define como: Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. Una variante de la lengua del Pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. Una organización que define lo político, cultural, social,

civil, económico y religioso. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia. (Gómez Peralta, 2005, p. 122).

Esta lucha, por lo tanto, está estrechamente ligada a la lucha por el territorio, que tiene un sentido más simbólico e identitario: no es por la tierra exclusivamente en su sentido productivo o comercial atribuido desde la matriz moderno-colonial-capitalista, sino por lo que significa la tierra y la relación con ella, pues, desde la cosmovisión y la cosmogonía de los pueblos originarios, esta lucha tiene un carácter ontológico: es por la vida, por la existencia, por la permanencia del hombre y la naturaleza (Vasco Uribe, 2002).

En este plano, es en el que las resistencias y las insurgencias simbólicas encuentran su sentido, pues los indígenas de un territorio, aunque no tengan la propiedad material de las tierras, se apropian de ellas simbólicamente y como forma de resistencia mediante prácticas de apropiación como la toponimia, y siguen llamando a los lugares como tradicionalmente lo han hecho y no como lo han impuesto los colonos; transitan por sus propios caminos, veredas y senderos; conservan la ritualidad, las festividades y la memoria en torno a estos territorios. Vasco Uribe (2002) lo ejemplifica con el caso de los guambianos, actualmente pueblo Misak, en Colombia:

En la medida en que para los guambianos es imposible desligar historia y territorio, su proceso de recuperación

territorial tenía que llevar necesariamente, como así lo hizo, a la recuperación de la historia, puesto que esta se encuentra impresa, troquelada en el territorio, a la vez que lo construye. No era posible que recuperaran solamente su espacio, era preciso que fueran también a retomar para ellos su tiempo, para que de este modo las haciendas recuperadas se hicieran otra vez territorio propio, nupirau. (Vasco Uribe, 2002, p. 446).

Parte de las campañas emprendidas por las comunidades en recuperación de su historia y su memoria incluyen la recuperación de las formas del tiempo, en las que no se acogen a los horarios ni al sentido lineal del tiempo impuesto por el mundo occidental; ellas utilizan una idea del tiempo en espiral que representa los ciclos; los recorridos de los espacios no se hacen considerando la orientación nortesur, sino el sentido oriente-occidente; los ejes territoriales están determinados por los cauces de los ríos; y los territorios asignados a cada familia, por demarcaciones de límites ancestrales que solo conocen al interior de sus estructuras sociales y que se respetan entre ellos. Vasco Uribe (2002) lo ejemplifica con su experiencia al lado de los guambianos (Misak):

El tiempo no existe como una dimensión autónoma, sino que se desarrolla y se expresa a través de y en el espacio; así, la historia guambiana se encuentra impresa, troquelada en el territorio y allí hubo que ir a

buscarla también y primordialmente, y para ello fue preciso recorrer en múltiples direcciones tanto las tierras antiguas como las que se recuperaron, aunque, como apareció más tarde, tales direcciones están articuladas a partir de un centro y teniendo una de ellas como eje de predominancia: la que sigue los caminos del sol, del viento del páramo y del agua, de oriente a occidente. Esta presencia del tiempo en el espacio tiene otra manifestación en el modo como los guambianos “cuentan”, viven, consideran y piensan el tiempo en el transcurrir de los ciclos naturales: recorridos del sol, movimientos del agua, entre ellos las épocas de lluvia y de sequía, ciclos de plantas y animales y, de modo importante, el transcurrir de la vida humana desde la llegada del nuevo ser a este mundo hasta su despedida para ir al otro. En consecuencia, para ellos su historia es verdaderamente una historia natural. (Vasco Uribe, 2002, p. 434)

La recuperación de los territorios va de la mano con la recuperación de la historia y la memoria, y a su vez asegura su propia existencia como comunidades ancestrales. En este sentido, los geosímbolos occidentales como los monumentos, que además operan dentro de la matriz/moderno/colonial como marcadores territoriales, fueron ubicados —muchos de ellos— estratégicamente sobre sitios sagrados de los pueblos originarios, lo cual no solo representa una

apropiación forzada del territorio, una imposición y un borramiento de su memoria, sino una invasión y contaminación de estos lugares, los cuales son elegidos a partir del conocimiento ancestral de la naturaleza y de la tierra, de acuerdo con sus cosmovisiones y ritualidades.

De este modo, conceptos como el de cuerpo-territorio y territorio-cuerpo que estudia Haesbaert (2020) cobran importancia, donde el sentido de existencia está anclado a la relación con el territorio. Entonces, conceptos como el de Madre Tierra o la Pachamama dan cuenta del territorio como espacio de vida, y a partir de ello, propuestas como la de sentipensar con la tierra (Escobar, 2014) son parte de las luchas de grupos que reclaman no solo el territorio por el territorio, sino por la preservación de la vida: existe la vida si existe la tierra. En este mismo sentido, en contraposición a la vida y a la tierra, aparecen conceptos como el de tierra-tumba y tierra-cadáver (Catanzaro, 2010), que emergen desde una postura crítica frente a la matriz moderno/colonial/capitalista, caracterizada por una relación violenta con la tierra y con sus formas de vida, en la que la modernidad se percibe como un proyecto civilizatorio de muerte (Grosfoguel, 2016), un proyecto genocida y epistemicida.

Como explica Catanzaro (2010), la tierra se convierte en la tumba de todos los muertos de la guerra contra la barbarie, y ella misma es una tierra-cadáver, porque muere al ser desentrañada: la civilización

moderna extrae, explota, consume, contamina y enferma la tierra, la tierra se manifiesta:

Como cuerpo en el que el conquistador ejerció su afán de dominio y propiedad, la tierra no es más que un despojo, huella de la huida de los perseguidos y aniquilados, gran cadáver ella misma, inexpresiva tierra baldía que solo contaría como el botín que más tarde podría ostentarse en calidad de trofeo y que, como abstracto y homogéneo “espacio”, adquiriría valor metafísico. (p. 93).

Cuerpos que, según de Sousa (2010), desde el pensamiento abismal existen o no existen si están de uno u otro lado de la línea:

El pensamiento occidental moderno [...] consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea». La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada

de inclusión considera es su otro.
(p. 29)

De este modo, la negación del ser, la privación de la libertad y la vida se han hecho cotidianas y se han justificado; sin embargo, de vez en cuando un monumento cae, y es allí cuando la preocupación por la memoria, la historia y el patrimonio obligan a ver, a estudiar, a observar, y surgen preguntas que antes nadie se hacía, porque estos héroes de bronce, piedra y mármol eran intocables, incuestionables, perennes.

Conclusiones

Para cerrar este artículo, quedan abiertas ciertas reflexiones y se proponen algunos cuestionamientos frente a la relación entre las memorias conflictivas, las luchas territoriales y el telurismo radical, conceptos en los que se guarda la esperanza de explicar los caminos de reexistencia que se abren a través de las insurgencias simbólicas, como actos político-epistémicos, donde las luchas por el poder simbólico, las disputas por la memoria, la historia y el patrimonio se cristalizan.

En ello, las memorias conflictivas emergen como un elemento central que evidencia la persistencia de heridas coloniales no resueltas. De la presencia del pasado en el presente, con su reconocimiento y validación, se habilitan procesos de resignificación colectiva desde perspectivas otras, pluriversales y múltiples.

Es importante considerar que las luchas territoriales se manifiestan no únicamente en la defensa física del territorio mismo, sino también en su dimensión simbólica y en su vínculo existencial con las comunidades. Es por eso que el telurismo radical explica por qué en ellas se inscriben demandas de reconocimiento, autonomía y justicia histórica.

Desde una perspectiva decolonial, estas prácticas evidencian la necesidad de replantear las categorías analíticas tradicionales de los Estudios Regionales, por lo que es útil incorporar enfoques que reconozcan la pluralidad epistémica y las formas no occidentales de producir conocimiento. Finalmente, se concluye que las acciones de intervención simbólica no solo interpelan al pasado, sino que también proyectan horizontes de futuro, abriendo posibilidades para la construcción de memorias más inclusivas y territorios más justos.

Naturaleza y origen del artículo

El presente artículo se deriva de la investigación en curso para obtener el grado de Doctora en Estudios Regionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Chiapas, titulada “Región telúrica e insurgencias simbólicas: monumentos y comunidades indígenas en el Sur-Sur” desarrollada bajo la dirección de la Dra. Karla Jeanette Chacón Reynosa, docente e investigadora de la Academia de Cultura, Historia y Comunicación de este programa académico. Dicha investigación ha sido financiada mediante una beca otorgada

por la Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación del Gobierno de
México.

Referencias

- Buriticá Trujillo, F. (2009). El acto político (o del inconsciente como orden antiestatal). Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis, (9), 245-264.
- Catanzaro, G. (2010, otoño). Historia mineral. Ezequiel Martínez Estrada y los sentidos del telurismo. Interrogaciones sobre el método. Studia Politicæ, (20), 87-95.
<https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/SP/article/view/530>
- De Certeau, M. (2000). La invención de lo cotidiano: artes de hacer. I. Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De Sousa Santos, B. (2010). Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal. CLACSO; Prometeo Libros.
- Dussel, E. (1996). Filosofía de la liberación. Nueva América.
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. UNAULA.
- Giménez, G. (2007). Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. CONACULTA/ITESO.
- Gómez Peralta, H. (2005). Los usos y costumbres en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas como una estructura conservadora. Estudios Políticos, 8(5), 121-144.
<https://www.scielo.org.mx/pdf/ep/n5/0185-1616-ep-05-121.pdf>
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. Tabula Rasa, 25, 153-174.
<https://revistatabularasa.org/numero-25/05Grosfoguel.pdf>
- Guerrero-Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). Calle14, 4(5), 80-94.
- Fals Borda, O. (2009). Una sociología sentipensante para América Latina (V. M. Moncayo, Ed.). Siglo del Hombre Editores / CLACSO.

- Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 267–301. <https://doi.org/10.28965/2013dnlr.vxvii.011>
- Hiernaux, D. y Lindón, A. (1993). El concepto de espacio y el análisis regional. *Secuencia: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 25, 89-110. <https://doi.org/10.18234/secuencia.voi25.411>
- Maldonado-Torres, N. (2017). El arte como territorio de re-existencia: una aproximación decolonial. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, (8), 26–28. <https://iberoamericasocial.com/arte-territorio-re-existencia-una-aproximacion-decolonial/>
- Meza Guzmán, E. D., Delgado, D., Shuñaqui Sangama, M. I., Vásquez-Fernández, A., Castro Mayo, A. M. y Reserva Comunal ECA Amarakaeri. (2021). Guía de investigación decolonial: Trabajando con Pueblos Indígenas u Originarios en territorios ancestrales. *Derecho, Ambiente y Recursos Naturales*. <https://www.tribama.org/enSenanza>
- Mignolo, W. D. (2015). Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Ediciones del Signo.
- Miño Grijalva, M. (2002). ¿Existe la historia regional? *Historia Mexicana*, LI (4), 867-897. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60051405>
- Noboa-Viñan, P. (2006). Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la posmodernidad. En A. Albán-Achinte (Comp.), *Texiando textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (pp. 83-104). Editorial Universidad del Cauca.
- Pons Bonals, L. y Chacón Reynosa, K. (2017). Los estudios regionales: transdisciplina y regionalización. *Apunte del Seminario General de Estudios Regionales. Doctorado en Estudios Regionales, Universidad Autónoma de Chiapas*.
- Román, E. y Licea, J. E. (2016). La milpa como símbolo de identidad. *Inventio*, 12(27), 19–25. <https://inventio.uaem.mx/index.php/inventio/article/view/222>
- Rózga-Luter, R. y Hernández-Diego, C. (2010). Los estudios regionales contemporáneos: legados, perspectivas y desafíos en el marco de la geografía cultural. *Economía, Sociedad y Territorio*, 10(34), 583-623. <https://doi.org/10.22136/est002.010.153>
- Sagan, I. (2003). Contemporary regional studies: Theory, methodology and practice. *Studia Regionalne i Lokalne*, 3(Special Issue), 5–19.

- Santos, M. (2000). La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción. Ariel.
- Scott, J. C. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos. Ediciones Era.
- Spivak, G. C. (2009). ¿Pueden hablar los subalternos? (Traducción y edición crítica de M. Asensi). Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Vasco Uribe, L. G. (2002). Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Walsh, C., Schiwy, F., y Castro-Gómez, S. (Eds.). (2002). Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya Yala.

Cómo citar este artículo

Parra Peña, A.M. (2026). Ecos ancestrales: memorias conflictivas, luchas territoriales y telurismo radical. *Campos en Ciencias Sociales*, 14(1), 107-127.

<https://doi.org/10.15332/25006681.11892>